

Università degli Studi di Milano
Scuola di dottorato *Humanæ Litteræ*

Corso di dottorato in
Società europea e vita internazionale nell'età moderna e contemporanea
XXV ciclo

Université Aix-Marseille
École doctorale « Espaces, Cultures, Sociétés »

Formation doctorale, spécialité
Histoire et humanités

« Un oggetto considerabile di mondana politica »

Celibato del clero e critica illuminista in Europa nel XVIII secolo

Tesi di dottorato di Alessandra Doria (R08556)

Coordinatore del dottorato: prof.ssa Paola Vismara

Tutor: prof.ssa Elena Brambilla

Co-tutor: prof.ssa Christine Peyrard

A.A.
2013

I miei ringraziamenti vanno alla prof.ssa Paola Vismara, per l'importante e costante presenza in questi tre anni di dottorato e alla prof.ssa Christine Peyrard, per i preziosi consigli e una collaborazione che mi ha permesso di allargare gli orizzonti della ricerca.

Un ringraziamento speciale alla prof.ssa Elena Brambilla, maestra ed amica, per avermi insegnato a mettere in discussione le certezze (e anche tante altre cose).

Questa tesi è dedicata ai miei genitori, Bruno e Lucia.

INTRODUZIONE

La storiografia ha da tempo osservato che il principio del celibato obbligatorio per il clero cattolico, questione che accompagna la storia della chiesa cristiana fin dalle origini, diventa nel corso del Settecento oggetto di valutazioni di natura politica e non più strettamente teologiche¹. Il cambiamento del tradizionale punto di osservazione è stato considerato espressione del generale processo di secolarizzazione che caratterizza l'età dei Lumi.

In particolare, il nuovo sguardo critico degli illuministi al celibato del clero è stato messo in relazione ai diffusi timori per la *dépopulation* dell'Europa che caratterizzarono il pensiero economico e politico settecentesco. Dopo gli studi foucaultiani sull'evoluzione tra XVII e XVIII secolo della nozione di popolazione² - da misura della ricchezza degli stati a strumento di governo politico, economico, sociale - le obiezioni “politiche” al divieto di matrimonio imposto al clero cattolico sono state interpretate come espressione del populazionismo degli illuministi³.

A mio avviso l'insistenza sull'argomento demografico - il celibato come ostacolo alla crescita della popolazione - ha condotto a delle forzature nella rappresentazione e interpretazione del dibattito settecentesco sul celibato del clero. Gli argomenti sviluppati sono stati interpretati come corollari o come aspetti secondari di una battaglia contro il celibato risolutamente ed essenzialmente populazionista. Ciò ha condotto a valorizzare quasi esclusivamente le fonti del tardo Settecento, trascurando gli interventi precedenti⁴. Tale prospettiva ha avuto delle conseguenze anche nella valutazione del dibattito rivoluzionario, di cui è stato evidenziato - forse eccessivamente - l'aspetto populazionista⁵.

1 P. Vismara, *Un votum di Michele di Pietro sul celibato ecclesiastico (1787)*, in *Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, a cura di F. G. B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2003, t. II, p. 808.

2 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, disciplina. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005 (1978).

3 J. Hecht, *Célibat, stratégies familiales et essor du capitalisme au XVIIIe siècle: Réalités et représentation*, in *Ménages, familles, parentèles et solidarités dans les populations méditerranéennes*, Paris, AIDELF, 1996, pp. 257-284.

4 S. Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, Los Angeles, University of California Press, 2004, p. 21.

5 C. Blum, *Strength in Numbers, Population, Reproduction and Power in Eighteenth-Century France*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2002, p. 161.

Questa tesi prende le mosse dall'ipotesi che il tema della popolazione sia un elemento necessario ma non sufficiente per render conto in modo esaustivo dell'articolazione della critica illuminista del celibato ecclesiastico e del progressivo sviluppo dell'idea che anche il clero potesse sposarsi, al di là degli obblighi di tipo religioso. Ad un'analisi approfondita della letteratura filosofica e politica illuminata emergono infatti temi e argomenti che oltrepassano la questione “demografica” ed investono problemi quali il ruolo del clero nella società, la relazione tra obblighi religiosi e la natura dell'uomo, i rapporti tra chiesa e stato.

Per analizzare in tutta la sua ampiezza il dibattito settecentesco sulla questione è parso dunque necessario risalire alla “crisi della coscienza europea”⁶ che gli storici considerano, in maniera pressoché unanime, lo snodo cronologico e teoretico essenziale per comprendere il XVIII secolo. Conseguenza necessaria di tale approccio è stata la decisione di studiare tale dibattito nel suo contesto europeo. Benché un'attenzione particolare sia stata accordata alle fonti francesi e italiane, si è cercato di non trascurare anche altre fonti, come quelle di lingua inglese e tedesca.

Si è parlato di “dibattito” perché una delle ipotesi di questa ricerca è che la critica illuminista “laica” del celibato sia il risultato dello sviluppo del confronto dialettico di una pluralità di posizioni riconducibili ad orientamenti ideologici diversi, anche in aperta antitesi tra di loro. In questo senso si è tentato di seguire, nel piccolo di questo lavoro, i suggerimenti dello storico Jonathan Israel sulle necessità di distinguere, all'interno dello schieramento dei Lumi, tra le posizioni radicali, di origine spinozista e quelle moderate⁷. In particolare rispetto ad una questione come quella del celibato ecclesiastico, strettamente connessa al tema della religione, tali indicazioni sono state una preziosa guida per orientarsi tra le fonti e comprenderne - mi auguro - in maniera filologicamente e teoreticamente corretta il significato.

Le fonti utilizzate sono tutte a stampa e rappresentano quasi esclusivamente la letteratura di carattere politico, filosofico e giuridico. Quando disponibili ho utilizzato le edizioni critiche. Il problema dei rapporti rispetto al tema del celibato ecclesiastico tra la critica politico-filosofica e la letteratura, il teatro e la poesia settecentesche avrebbe meritato un approfondimento che i limiti di questo lavoro non hanno consentito.

Questa tesi è organizzata in tre parti che seguono cronologicamente lo sviluppo del dibattito. Nella prima parte, che va dalla fine del XVII secolo alla metà del XVIII, si analizza l'origine dell'approccio secolarizzato al celibato del clero nel pensiero critico filosofico. Il punto di partenza è la corrente radicale di origine spinozista, i cui interpreti inglesi, i *freethinkers* deisti e

6 P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961 (1935).

7 J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.

repubblicani, si distinsero a cavallo del secolo per l'attenzione posta al corpo ecclesiastico, ai suoi privilegi e al suo potere all'interno dello stato. A questa prospettiva si affiancò a partire dagli anni '20 quella populazionista, inaugurata da Montesquieu, che vide nel celibato del clero un ostacolo alla crescita demografica. Su tale argomento si innestarono le proposte di riforma del celibato, come quelle celebri dell'abbé de Saint-Pierre, in nome del bene dello stato e della chiesa. Questa prima parte si chiude con un capitolo in cui si è cercato di dimostrare che la critica “laica” del celibato nacque anche dalla progressiva demistificazione della superiorità morale della castità forzata. In particolare, l'autonomia del funzionamento del corpo umano dall'anima, affermata in seguito alla svolta cartesiana in campo fisiologico-anatomico, condusse a rivalutare la naturalità delle funzioni fisiologiche, tra cui la sessualità, e a rifiutare alla continenza qualsiasi capacità di perfezionamento morale. Da ciò prese le mosse l'idea che l'obbligo di celibato fosse innaturale: contrario a Dio nella prospettiva deista, o contrario alla natura dello uomo in quella materialista.

La seconda parte riguarda le proposte di riforma del celibato avanzate tra la fine degli anni '50 e gli anni '70. Per dare un'accurata idea della pluralità dei punti di vista tali interventi sono stati raccolti in base all'orientamento ideologico degli autori. Vi si trovano quindi i progetti di esponenti interni alla chiesa, esperti canonisti e curati, che intesero l'abolizione del divieto di matrimonio per il clero all'interno di più ampie prospettive di riforme ecclesiologiche volte a salvaguardare il ruolo della religione e del clero all'interno dello stato. Trovano qui spazio anche le reazioni dei difensori della tradizioni alle richieste di rinnovamento. Un capitolo a parte è dedicato alle proposte di riforma avanzate dagli illuministi italiani, Amidei, Gorani, Pilati. Quest'ultimo, in particolare, fece del celibato del clero una costante di tutta la sua riflessione politica: per questo ho ritenuto opportuno seguire l'evoluzione del suo pensiero sulla questione tra gli anni '60 e gli anni '70. L'ultimo capitolo affronta invece l'intreccio che, sulla scorta delle teorie mediche vitaliste, si ebbe tra la critica del celibato, il discorso medico sulla fisiologia e sulle malattie prodotte dalla continenza e la riflessione sui diritti naturali individuali.

La terza parte segue lo sviluppo del dibattito negli anni '80 e fino ai primi anni della Rivoluzione; qui si trova anche un capitolo specifico sul voto di castità delle monache. Data la duplice natura di critica al chiostro e di riflessione sul genere femminile, la critica illuminista alla castità femminile, anche se collegata al dibattito sul celibato in generale, esige uno spazio separato. Anche in questo caso ho ritenuto opportuno distinguere tra i diversi punti di vista, radicali, moderati e conservatori, e evidenziare come dietro ad apparenti volontà di cambiamento si celasse uno sguardo ancora profondamente repressivo nei confronti delle donne. Una sorta di *case-study* della pluralità delle posizioni sul voto di castità può essere considerato il dibattito sorto a Milano in concomitanza con

le soppressioni dei conventi giuseppine sul destino delle monache e sulla permanenza o meno dell'obbligo di castità. Nel secondo capitolo viene invece analizzata la diffusione del dibattito sul celibato durante gli anni '80 lungo la penisola italiana e nell'Impero. La tesi si conclude con i primi anni della Rivoluzione quando la questione dell'obbligo di celibato ecclesiastico entrò a far parte del dibattito politico quotidiano, all'interno e al di fuori dell'Assemblea e segnò la moltiplicazione, già evidente negli anni precedenti, della pubblicistica sul tema.

Poiché lo scopo di questa tesi è di ricostruire lo sviluppo e la diffusione nel corso del XVIII secolo di un nuovo modo - secolarizzato e “laico” - di guardare alla disciplina ecclesiastica del celibato, ho ritenuto opportuno fermarmi alle soglie della legislazione rivoluzionaria, che ebbe tra le tante conseguenze, anche quella di “risolvere” il problema dell'obbligo di celibato ecclesiastico consentendo a tutti i cittadini l'accesso al matrimonio civile. Da quel momento il problema del matrimonio del clero si sarebbe posto in termini radicalmente nuovi, come manifestazione della ricostruzione decristianizzatrice giacobina⁸.

8 M. Vovelle, 1793, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Paris, Éditions Complexe, 1988.

I

CELIBATO E PHILOSOPHIE

Capitolo I. Il pensiero radicale e la “vera” origine del celibato ecclesiastico

1. Spinoza

“il diritto sugli affari sacri dipende assolutamente dalla decisione dei poteri sovrani [...] essi soli ne sono gli interpreti e i difensori.[...] Resta ormai da indicare la ragione per cui nello Stato cristiano si disputò sempre intorno a questo diritto [...]. E certo può sembrare quasi un prodigio che vi fu sempre da questionare su una cosa così chiara e indispensabile, e che i poteri sovrani non detennero mai questo diritto senza controversia, anzi senza un grande pericolo di sedizioni e un grave danno per la religione.[...] A chi consideri i primordi della religione cristiana, apparirà del tutto chiara la ragione di questo fatto. Quelli che per primi insegnarono la religione cristiana, infatti, non furono re, ma uomini privati, i quali contro il volere di chi deteneva il potere e di cui erano sudditi, si abituarono a lungo a predicare in chiese private, a istituire e amministrare le funzioni sacre, a riordinare e a decretare da soli ogni cosa, senza tener in nessun conto lo Stato. Quando però più tardi, trascorsi molti anni, la religione cominciò a essere introdotta nello Stato, gli ecclesiastici dovettero insegnarla agli stessi imperatori, così come l'avevano determinata. Poterono così ottenere facilmente di esser riconosciuti come i suoi maestri e interpreti, e quindi come i pastori della Chiesa e quasi i vicari di Dio. E affinché i re cristiani non potessero in seguito rivendicare tale autorità, *gli ecclesiastici posero in opera un'ottima precauzione: proibirono il matrimonio ai supremi ministri della Chiesa e al sommo interprete della religione* [corsivo mio]”¹.

Con tali parole, il filosofo olandese Baruch Spinoza offriva nel 1670 un'inedita spiegazione della disciplina cristiana del celibato obbligatorio. Rifiutando la prospettiva teologica da cui fino a quel momento cattolici e protestanti, seppur da opposte posizioni, avevano considerato tale punto di disciplina², egli ne analizzava il significato in relazione all'affermazione storica del clero come corpo gerarchico indipendente dall'autorità civile. Scegliendo di affrontare la questione sul terreno della storia affrancata da ogni arbitrio provvidenzialistico³, Spinoza metteva in luce, delineava e precisava le cause storiche e politiche all'origine dell'imposizione del celibato: l'esigenza di escludere l'autorità civile dagli affari sacri.

La critica di Spinoza alla disciplina del celibato prendeva le mosse dal dibattito sullo *jus circa sacra* che all'epoca investiva gli intellettuali olandesi⁴ e che nasceva dallo scontro teologico in cui, ancora all'epoca della redazione del *Tractatus theologico-politicus*, si fronteggiavano arminiani e gomaristi.

-
- 1 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XIX, § 20, in *Opere*, a cura di F. Mignini, I Merdiani, Milano, Mondadori, 2007, pp. 721-722.
 - 2 J. Lynch, *Critique of the Law of Celibacy in the Catholic Church from the Period of the Reform Councils*, in *Celibacy in the Church*, a cura di W. Bassett, P. Huizing, New York, Herder and Herder, 1972, pp. 110-116; R. Grimm, “Luther et les engagements obligatoires de célibat des religieux (ses) et des séculiers”, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 196, 1996, pp. 5-28; E. Ferasin, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, Facultas Theologicae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1970.
 - 3 P. -F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Lyon, Éditions ENS, 2005, pp. 67-69; J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, p. 79, p. 666; S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965, pp. 29-33; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961 (1935), p. 128.
 - 4 P. -F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, pp. 66-67.

Questi ultimi, assertori di un'interpretazione intransigente della dottrina della grazia sufficiente e dell'autonomia del clero dall'autorità civile⁵, erano sostenuti politicamente dai monarchici orangisti, mentre gli arminiani trovavano sostegno nel partito repubblicano in cui si ritrovavano i membri del patriziato mercantile delle città, e che era rappresentato dal Gran Pensionario d'Olanda De Witt. In questo violento scontro religioso e politico, che nel 1672 avrebbe condotto al linciaggio di De Witt, Spinoza interveniva con il suo *Tractatus* non solo per denunciare come le dispute religiose ed il settarismo mettersero in pericolo la sicurezza e la stabilità dello Stato⁶, ma anche per affermare con forza l'autorità del sovrano sugli aspetti esteriori della religione come mezzo di prevenzione dei conflitti e garanzia di pace⁷.

E' in tali circostanze politiche e intellettuali che Spinoza poneva il quesito sui motivi che storicamente avevano diviso i cristiani sui diritti *circa sacra*. Per il filosofo olandese la questione era legata alle forme di affermazione del cristianesimo⁸: religione sorta in maniera settaria ed originariamente estranea ai culti dello Stato, i suoi ministri avrebbero elaborato delle regole di ammissione e un'organizzazione autonoma rispetto all'autorità civile. Lo studio sociale e storico che egli faceva dello Stato e dei suoi rapporti con la religione gli consentiva quindi di svelare la “vera” origine dell'imposizione del celibato⁹. Il clero cristiano per mantenere l'originaria capacità di governarsi in base alle proprie leggi, anche dopo il riconoscimento di Costantino, aveva introdotto il celibato al fine di escludere i sovrani dal sacerdozio e dall'accesso allo *ius circa sacra*, su cui essi intendevano mantenere il controllo esclusivo.

Questa volontà di estromettere i sovrani dagli affari ecclesiastici stava per Spinoza all'origine delle successive “usurpazioni” perpetrate dal clero: le rivendicazioni del monopolio esclusivo sui riti, sulle cerimonie e sulle regole religiose che avevano successivamente contribuito alla corruzione della religione, alle divisioni della cristianità e quindi alle guerre di religione¹⁰. Ma proprio l'indagine storica sull'origine, a suo avviso “abusiva”, di tale esclusione, ottenuta mediante l'obbligo del celibato, consentiva a Spinoza di sottolineare con maggior forza la possibilità e la necessità di ristabilire la legittima autorità del sovrano sul culto esteriore, autorità che sola avrebbe garantito la stabilità e la pace dello Stato¹¹:

5 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XIX, § 14, *Opere*, p. 718.

6 S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 271-316; J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 192-196.

7 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XIX “Si mostra che il diritto sugli affari sacri è del tutto nelle mani dei poteri sovrani, e che il culto religioso esteriore si deve accordare con la pace dello Stato, posto che si voglia obbedire veramente a Dio”, *Opere*, p. 711-724.

8 P. -F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, p. 67.

9 *Ivi*.

10 J. I. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford New York, Oxford University Press, 2006, p. 98.

11 P. -F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, p. 67; S. Nadler, *Baruch Spinoza*, p. 313.

“non possiamo perciò dubitare che gli odierni affari sacri [...] siano di esclusiva competenza dei poteri sovrani. Nessuno, dunque, senza la loro autorizzazione o concessione, ha il diritto e la facoltà di amministrarli, di eleggere i ministri del culto, di determinare e stabilire i fondamenti della Chiesa e la sua dottrina, di giudicare i costumi e le azioni di pietà, di scomunicare qualcuno o di accoglierlo nella Chiesa, o infine di provvedere ai poveri. E queste cose non solo si rivelano vere [...], ma sono anche necessarie alla stessa conservazione della religione e della vita civile. Tutti sanno, infatti, quanto valga agli occhi del popolo il diritto e l'autorità sugli affari sacri, e come ciascuno penda dalle labbra di chi la possiede”¹².

La presa di posizione di Spinoza a favore dell'autorità del sovrano sugli affari ecclesiastici e contro la pretesa autonomia del clero, espressa nel capitolo XIX del *Tractatus*, rappresentava - come sottolinea il filosofo Pierre-François Moreau - una delle due possibili posizioni all'interno del classico dibattito sui rapporti tra Stato e Chiesa, e in tal senso si fondava su argomenti e temi a prima vista tradizionali¹³. Se tuttavia si considera il rapporto diretto¹⁴ tra il capitolo XIX e quello successivo, in cui il filosofo olandese dimostrava “che in uno Stato libero è lecito a ciascuno sentire ciò che vuole e dire ciò che sente”¹⁵, si capisce bene come l'individuazione dei meccanismi che, come il celibato, facevano del clero un corpo indipendente dal sovrano, fosse la base per una critica che andava ben oltre il tema della disciplina ecclesiastica. Ricondurre la chiesa e il clero sotto l'autorità dello Stato, mettendone in discussione la pretesa autonomia, costituiva la premessa necessaria per riconsiderare i rapporti tra Stato e individuo, ed in ultima analisi, per difendere la libertà di pensiero e la libertà di parola¹⁶. Questo nuovo modo di mettere in discussione il posto della chiesa all'interno dello stato, evidenziando come la preminenza ecclesiastica non fosse semplicemente un attentato ai diritti del sovrano, ma anche l'origine della corruzione della “religione naturale”¹⁷ e causa della mancanza di libertà fra gli individui, fu uno dei contributi più importanti del filosofo olandese al pensiero radicale europeo e una manifestazione di quella “crisi della coscienza europea” che diede avvio all'Illuminismo e alla modernità¹⁸.

12 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XIX, § 15-16, *Opere*, p. 719.

13 P. -F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, p. 68.

14 *Ivi* e ss.

15 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XX, *Opere*, p.724.

16 P. -F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, p. 68 e ss.

17 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 101.

18 P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p.127.

2. Il pensiero radicale inglese

In Inghilterra, l'ordine politico seguito alla *Glorious Revolution* si fondò su due pilastri: la sovranità del re in Parlamento e la chiesa di stato anglicana. Questo ordine, difeso dall'“illuminismo conservatore”¹⁹ o “moderato”²⁰, rappresentò una sfida per i *freethinkers* inglesi. Razionalisti, repubblicani e deisti²¹, i radicali inglesi, rappresentanti della dissidenza illuminata, si trovarono infatti alle prese non solo con il pericolo controrivoluzionario cattolico, ma soprattutto con l'egemonia della chiesa anglicana su cui si fondò la nuova dinastia²². L'attacco che essi portarono alla supremazia della chiesa anglicana per mezzo degli argomenti spinozisti²³, si concentrò sull'autorità sacerdotale²⁴: come ha evidenziato lo storico Justin Champion, “the radicals had concentrated on undermining the clerical notion of independent sacerdotal authority: *sacerdos* [sic] was a false ideology that corrupted religion and humanity”²⁵.

Per i radicali come John Toland, Matthew Tindal o Walter Moyle mettere in discussione la preminenza della chiesa ufficiale significò innanzitutto demistificare la pretesa clericale all'indipendenza dall'autorità civile²⁶. Nel 1706, Matthew Tindal (1657-1733)²⁷, professore a Oxford e autore della “bibbia” del deismo europeo, *Christianity as Old as the Creation*²⁸, pubblicava la sua opera intitolata *The Rights of the Christian Church Asserted, against the Romish, and all other Priests, who claim an Independent Power over it*²⁹. Fin dal titolo appare evidente come l'obiettivo polemico di Tindal fosse l'indipendenza storicamente rivendicata dal clero³⁰. Tindal contestava dalle fondamenta la teoria dei due poteri indipendenti, spirituale e civile: la sola autorità possibile nello stato era quella del sovrano e per questo egli considerava l'indipendenza rivendicata dal clero un

-
- 19 J. G. A. Pocock, *Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England*, in *L'Età dei Lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, a cura di R. Ajello, M. Firpo, L. Guerci, G. Ricuperati, 2 voll., Napoli, Jovene, 1985, t. I, pp. 523-562.
- 20 M. C. Jacob, *L'Illuminismo Radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983 (1981), p. 66.
- 21 Ivi; F. Venturi, *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 61-87.
- 22 K. Haakonssen, *Enlightened Dissent: an Introduction*, in *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth Century Britain*, a cura di K. Haakonssen, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-5; J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 107-108.
- 23 R. L. Colie, “Spinoza in England 1665-1730”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 3, 1963, pp. 183-219.
- 24 Ivi, p. 9.
- 25 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge University Press, 1992, p. 229.
- 26 Ivi, p. 25 e ss.
- 27 S. Lalor, *Matthew Tindal, Freethinker. An Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum, London-New York, 2006; M. Jacob, *L'Illuminismo Radicale*, p. 139; J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 619-622.
- 28 [M. Tindal], *Christianity As Old As the Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, London, s.n.t., 1730.
- 29 [M. Tindal], *The Rights of the Christian Church asserted, Against the Romish, and all other Priests, who claim an Independent Power over it*, 4th edition, London, s.n.t., 1709 (1706).
- 30 S. Lalor, *Matthew Tindal, Freethinker*, p. 67 e ss.

attentato alla sovranità³¹. Benché la storiografia recente abbia messo in discussione la radicalità della critica di Tindal alle pretese egemoniche del clero³², è nondimeno vero che all'epoca della pubblicazione molti intellettuali, tra cui Jonathan Swift, videro nell'autore dei *Rights of the Christian Church* un valido erede di Spinoza proprio nei suoi attacchi all'autorità della Chiesa³³.

Anche Tindal si pose, come Spinoza, il problema delle divisioni tra laici ed ecclesiastici sugli affari ecclesiastici. Egli considerava la dottrina dei due poteri:

“a doctrine which has not only occasion'd a prodigious number of Quarrels between Princes and Priests, but the Clergy themselves have been infinitely embroil'd with one another about it; History being full of their Contentions on this head”³⁴.

Il fatto che il clero rivendicasse il diritto di governarsi in base alle proprie, particolari leggi, invece, “has been the Occasion of Infinite Mischief to the Christian World, and is utterly inconsistent with the Happiness of Human Societys”³⁵. Analogamente a Spinoza, anche Tindal rintracciava nel divieto di matrimonio uno dei mezzi principali impiegati dal clero per sottrarsi all'autorità civile. Esso permetteva di consolidare e mantenere il patrimonio ecclesiastico, poiché le proprietà acquisite non sarebbero state divise tra gli eredi degli ecclesiastici. Inoltre l'obbligo di celibato recideva i possibili legami del clero con la società civile, perché una famiglia avrebbe rappresentato, secondo Tindal, “un pegno” nelle mani del sovrano:

“What can be more destructive to the Publick Interest, than prohibiting such numbers, as those they call Religious in most places are from marrying? Which was chiefly done for these two Reasons, that whatever Riches were got by any of their Number, might be continu'd amongst'em, and that the State might have no Pledges of their Fidelity, as Wife and Children are the only remaining Pledges, where the Person and Estate are exempt”³⁶.

Tindal sottolineava poi che i papi avevano introdotto l'obbligo di celibato “[to] subject the Christian World to themselves” ancorché consapevoli delle conseguenze negative, sia sul piano morale che politico di tale imposizione. Per l'inglese, essa era una forma di “disobbedienza” a Dio: analogamente al suicidio, violava l'istinto alla riproduzione che insieme alla preservazione di sé costituiva uno dei fondamentali comandamenti divini³⁷. Il celibato inoltre rendeva gli individui oziosi, “a burden” per la società³⁸ ed era, come le altre pratiche “aggiunte” dall'uomo al messaggio di Cristo, inutile. Il motivo addotto dalla tradizione ecclesiastica per giustificare il celibato del clero,

31 *Ivi*.

32 D. Levitin, “Matthew Tindal's 'Rights of the Christian Church' (1706) and the Church-State relationship”, *The Historical Journal*, 3, 2011, pp. 717-740.

33 R. L. Colie, “Spinoza and the Early English Deists”, *Journal of the History of Ideas*, 1, 1959, p. 28; S. Lalor, *Matthew Tindal, Freethinker*, p. 74.

34 [M. Tindal], *The Rights of the Christian Church asserted*, p. 1-2.

35 *Ivi*, p. 244.

36 *Ivi*, p. 263.

37 *Ivi*, p. 264.

38 *Ivi*, p. 265.

ossia l'esigenza di dedicarsi esclusivamente al servizio di Dio, era per Tindal infondato, poiché in base alla sua concezione deista, Dio non avrebbe ricevuto nessun vantaggio dall'attività del clero: “And religion, properly speaking, was not made for God, who being infinitely happy in Himself, receives no Advantage or Disadvantage by what we do”³⁹. In definitiva quindi, l'obbligo di celibato era per Tindal un esempio eloquente di come le regole ecclesiastiche elaborate dal clero fossero in contrasto con i dettami essenziali del cristianesimo.

Come evidenziano le parole di Tindal, la critica del pensiero radicale inglese al celibato del clero si nutriveva sia della concezione religiosa deista che di preoccupazioni più strettamente politiche. Il deismo, tratto comune al pensiero radicale europeo, riducendo il cristianesimo a comandamenti morali accessibili universalmente dall'uomo senza bisogno di mediazione, rendeva il clero non soltanto inutile, ma persino moralmente pericoloso perché portato a complicare e ingarbugliare i comandamenti divini⁴⁰. Da un punto di vista politico invece, il repubblicanesimo dei *freethinkers*⁴¹ li conduceva a denunciare i pericoli della presenza all'interno dello Stato di un corpo separato dall'autorità civile, e potente sia per le ricchezze che per l'influenza esercitata sul popolo: “Since the power of religion was so effective, one had to ensure that it was employed to 'good' ends. The objection to contemporary religion [dei radicali inglesi] was that the clergy made use of 'religion' not for social benefit, but for their own *aggrandizement*”⁴².

Delineare l'origine storica ed evidenziare gli scopi politici del celibato - il consolidamento del patrimonio ecclesiastico e la coesione interna del primo ordine - significava quindi espungere dalle motivazioni tradizionalmente addotte dalla chiesa a difesa di tale disciplina ogni riferimento al soprannaturale, assestando un duro colpo all'ammirazione superstiziosa che la pretesa superiorità della castità del clero suscitava nei fedeli⁴³ e mettendo a nudo l'inconsistenza delle pretese del clero di costituire un corpo separato ed indipendente.

3. Alberto Radicati di Passerano

Considerava Tindal “un savant auteur de notre parti”, e come il radicale inglese indirizzò il suo impegno intellettuale principalmente contro l'autorità ecclesiastica: Alberto Radicati di Passerano

39 *Ivi*.

40 E. Cassirer, *Die Philosophie des Aufklärung*, Meiner Verlag, Hamburg, 2007 (1932), pp. 181-182; J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 98.

41 M. C. Jacob, *L'Illuminismo Radicale*, pp. 65-69.

42 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken*, p. 71.

43 “That Men shou'd think there was a mighty Holiness in their Celibacy, they perswaded'em that the Height of Spiritual Perfection consisted not in regulating but extinguishing their natural Inclination”, [M. Tindall], *The Rights of the Christian Church asserted*, p. 264.

(1698-1737)⁴⁴, fervente seguace di Spinoza di cui condivideva le posizioni democratiche, fu certamente tra i più arditi esponenti del pensiero radicale europeo⁴⁵. Come Spinoza, anche Radicati credeva che l'autorità del sovrano si estendesse sia sugli affari civili sia su quelli ecclesiastici esteriori: la religione era stata introdotta per dare una sanzione morale alle leggi e quindi stava al sovrano regolarne le forme⁴⁶; dei deisti inglese che ebbe modo di studiare durante il suo “esilio” londinese, ed in particolare di Tindal, condivideva l'idea che il potere clericale avesse corrotto l'originario messaggio cristiano, coincidente con la religione naturale⁴⁷. Per questi motivi, il conte Radicati considerava necessario che il sovrano intervenisse per riappropriarsi delle sue prerogative e ridimensionasse di molto la presenza degli ecclesiastici nello stato⁴⁸.

Se per i radicali inglesi affrontare sul terreno politico il problema del ruolo del clero nella società significava confrontarsi con l'egemonia della Chiesa anglicana⁴⁹, per il conte Radicati di Passerano, suddito del sovrano del Piemonte Vittorio Amedeo II di Savoia, ciò implicava principalmente fare i conti con il papato e con i suoi strumenti di dominio. Radicati maturò le sue idee sui rapporti tra Stato e Chiesa e il suo giudizio negativo sul clero anche attraverso gli scontri tra Torino e Roma che caratterizzarono l'azione regalista di Vittorio Amedeo II, e che lo videro protagonista nella prima metà degli anni '20⁵⁰. Fu infatti in tale contesto che Radicati stese i suoi *Discours moraux, historiques et politiques*⁵¹, su invito del re che gli aveva chiesto un memoriale sui diritti del sovrano e della chiesa⁵². Se nei primi sei discorsi Radicati esaminava la storia della chiesa dalle origini, a partire dal settimo egli affrontava il tema politico dell'affermazione della monarchia papale e, da un punto di vista laico, evidenziava i mali che aveva prodotto⁵³. L'ottavo discorso, che era volto ad studiare “Par quels moyens la Monarchie Papale s'est maintenue, se maintient, & se maintiendra tant qu'elle pourra s'en servir”⁵⁴ era anche quello in cui trovavano spazio le considerazioni di Radicati sul celibato. Il divieto di matrimonio per il clero - affermava Radicati - era stato introdotto da Gregorio VII come mezzo per distinguere l'ordine ecclesiastico dai laici, legarlo al papato e sottrarre i membri all'autorità del sovrano:

“Les moyens d'ailleurs que l'Eglise pratique pour maintenir les Ecclésiastiques attachés à ses intérêts, sont plusieurs. Le premier & le plus fort est celui de leur avoir défendu le mariage [corsivo mio]. Car l'amour qu'ils auroient porté à leurs propres Enfants, auroit beaucoup diminué ou peut-être éteint celui qu'ils

44 F. Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, Torino, Utet, 2005 (1954).

45 J. I. Israel, *Radical Enlightenment*. ..., pp. 272-273; Id., *Enlightenment Contested*, pp. 97-111.

46 F. Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, p. 138.

47 Ivi, pp. 192-194; J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 97, p. 101.

48 F. Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, p. 194.

49 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken*, p. 229.

50 F. Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, pp. 192-194.

51 Ivi, pp. 93-149.

52 Ivi, p. 112.

53 Ivi, p. 133-136.

54 Ivi, p. 142.

portent à l'Église; & par conséquent ils se seroient appliquez à amasser du bien pour leurs Familles, & non pour le Couvent. De sorte que le bien allant de Famille en Famille, l'Eglise auroit toujours restée très pauvre, & n'étant pas riche, elle n'auroit jamais pu devenir puissante."⁵⁵.

Radicati vedeva nell'amore per la famiglia il sentimento "naturale" che legava l'individuo alla società in cui viveva: analogamente a quanto aveva affermato Tindal, egli sottolineava come il naturale obbligo di allevare ed accudire i figli rappresentasse una sorta di pegno di fedeltà verso il sovrano. Recidendo tale legame, i papi si erano assicurati la fedeltà degli ecclesiastici. Quanto poco il celibato avesse a che vedere con la santità della castità era dimostrato dall'inosservanza di tale regola disciplinare:

"Je sais fort bien que les Moines & les Prêtres, malgré l'institution du Célibat & du vœu de Chasteté, ont des enfans de leurs Dévotes; Mais comme ils ne les connoissent presque jamais, par l'incertitude dans laquelle ils sont, s'ils appartiennent à eux, ou aux maris de ces bonnes bigotes, ils ne peuvent non plus les aimer"⁵⁶.

Inoltre - sottolineava Radicati - era inutile che i teologi protestanti insistessero a voler dimostrare, Bibbia alla mano, l'infondatezza del celibato: non si trattava infatti di una questione teologica ma politica:

"Les vénérables Théologiens Protestants, perdent donc leur tems & leurs peines, lors qu'ils se rompent la tête pour prouver à leurs adversaires, que Jesus Christ n'a jamais défendu le mariage [...] le Pape ne peut pas les arrêter [les désordres du célibat] en annulant la loi du Célibat, qui en seroit l'unique remède, sous peine de renverser en moins de cinquante ans la Monarchie Papale"⁵⁷.

I dodici *Discours* in cui si trovavano raccolte anche le considerazioni di Radicati sul celibato erano un programma di riforma ecclesiastica, che egli ingenuamente - come sottolinea Franco Venturi - indirizzava a Vittorio Amedeo II nella speranza di vederlo attuato⁵⁸. Per gli illuministi radicali, infatti, scopo della critica alle istituzioni ecclesiastiche non era di rifiutare il ruolo della religione nella società, quanto piuttosto di accordarne le regole con i principi secolari di razionalità ed equità che dovevano guidare lo Stato⁵⁹. Le vicende biografiche di Radicati mostrano che tale speranza fu vana: il riformismo di Vittorio Amedeo II si mosse nei limiti dell'ottica regalista e a partire dal '25, come è noto, nella ricerca di un accordo con il papa. Sicché Radicati si vide costretto, proprio per il contenuto radicale delle sue proposte, all'esilio a Londra, dove però il contatto con i *freethinkers* inglesi gli permise di meglio sviluppare il suo pensiero e dove, soprattutto, gli fu possibile pubblicare le sue opere, tra cui l'edizione inglese dei *Discours*⁶⁰.

55 A. Radicati di Passerano, *Discours moraux, historiques et politiques*, in *Pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*, Rotterdam, 1726, pp. 155-156.

56 *Ivi*, p. 156.

57 *Ivi*, p. 158.

58 F. Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, p. 135, pp. 139-140.

59 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 101.

60 [A. Radicati di Passerano], *Christianity set in a True Light, in XII discourses, political and historical. By a Pagan Philosopher newly converted*, London, J. Peele, 1730.

4. I sacerdoti degli Antichi e i sacerdoti dei Moderni

Il punto di vista secolarizzato e razionale con cui i pensatori radicali indagarono la natura politica del celibato ecclesiastico, inteso quale strumento di consolidamento del potere clericale, si affinò anche grazie al confronto con la storia romana⁶¹. Lo studio della tradizione repubblicana romana rappresentò uno snodo fondamentale nella formazione filosofica di quel gruppo di intellettuali inglesi, deisti e di tendenze repubblicane, che lo storico John Pocock definisce *neo-Harringtonians* - dal comune riferimento all'utopista James Harrington (1611-1677) - tra i quali egli annovera John Toland, Walter Moyle e Henry Saint-John Bolingbroke⁶².

Il repubblicano Walter Moyle (1672-1721), nel suo *Essay upon The Roman Government*, scritto nel 1699 e pubblicato postumo nel 1726⁶³, si interrogava sul ruolo del clero nello stato mettendo a confronto i sacerdoti “moderni” con quelli “antichi”⁶⁴. Questi ultimi - affermava Moyle - non appartenevano ad un corpo ecclesiastico distinto dai magistrati civili, e per questo essi erano come gli altri cittadini, legati agli interessi generali dello stato. Quest'ordine politico sarebbe stato stravolto dal cristianesimo: il clero cristiano, grazie anche alla colpevole negligenza dei sovrani, si sarebbe distinto e separato dalle magistrature sottoposte all'autorità civile e, forte delle ricchezze accumulate, avrebbe sviluppato un potere in grado di competere con quello del sovrano, provocando disordini e rivolte:

“As the Religion of the Romans was a part of their Policy, so their Clergy likewise was a part of their Laity, and interwoven into the general Interest of the State; not a separate independent Body from the rest of the Community, nor any considerable Ballance of the Civil Government; but settled upon such an Institution as they could have neither Interest nor Power to act against the publick Good. A Constitution which the modern Policy hath overlook'd out of Ignorance, or neglected out of Design; as appears from the unlimited Power of the modern Priesthood, who have usurp'd a Supremacy, or at least an Independency on the civil Power over half of *Europe*, and (where their Jurisdiction is more restrain'd) by virtue of their great Possessions and Endowments, look the Civil Government in the Face, and have rais'd such Convulsions in the later Ages, as were unknown to the antient World”⁶⁵.

Moyle, ripercorrendo la via tracciata da Harrington, da John Toland e da Tindal, sviluppava l'idea che la religione, secondo l'insegnamento di Machiavelli, fosse innanzitutto un *instrumentum regni* e quindi un mezzo per governare al meglio la società⁶⁶. I sacerdoti degli Antichi non costituivano un

61 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken*, p. 170 e ss.

62 J. G. A. Pocock, “Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”, *The William and Mary Quarterly*, 4, 1965, pp. 549-583; F. Venturi, *Utopia e Riforma*, p. 71.

63 W. Moyle, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, in *The Works of Walter Moyle*, 2.voll., London, J. Darby, 1726, t. I, pp. 3-150.

64 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken*, pp. 170-183.

65 W. Moyle, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, pp. 26-27.

66 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken*, pp. 186-197.

corpo separato, ma erano funzionari civili egualmente interessati a tutti gli affari dello stato:

“They were by their original Consitution all chosen out of the Nobility, and afterwards out of the richest and greatest Men of the Commonwealth: and consequently had such an Interest in the civil State, as they would not sacrifice to their particular Order. They were likewise promiscuously admitted to all the great Offices and Dingitys of the Commonwealth, which they set a much higher value upon.”⁶⁷

Sicché il clero romano non aveva il potere “to give Laws to the Civil Magistrate, or to usurp any extraordinay Jurisdiction, or to make any considerable Figure in the Ballance of the Civil Government”⁶⁸. I Romani avrebbero così prevenuto le nefaste conseguenze prodotte da un corpo ecclesiastico separato, ovverosia l'ambizione ad un potere indipendente, “which is - affermava Moyle citando John Toland⁶⁹ - erecting *Imperium in Imperio* and directly opposite to all the Maxims of antient Policy”⁷⁰.

All'*Essay upon the Roman Government* di Walter Moyle fece riferimento Montesquieu⁷¹ per le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*⁷², scritte nel 1734, dopo il suo viaggio in Inghilterra, e dove - come vedremo - egli riprese alcune delle riflessioni di Moyle sul rapporto tra clero e potere sovrano. Montesquieu si era in realtà già posto il problema della separazione e indipendenza del corpo ecclesiastico dall'autorità civile in uno scritto giovanile del 1716, la *Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion*⁷³, suo primo contributo all'*Académie des Sciences* di Bordeaux⁷⁴. Nella *Dissertation* Montesquieu, analogamente a quanto aveva fatto Moyle - entrambi ispirandosi a Machiavelli - elogiava la capacità dei re romani di assoggettare la religione al governo⁷⁵: Numa Pompilio e i suoi successori erano stati attenti a mantenere una relativa semplicità nel culto, a non modificare cerimonie e regole, e soprattutto ad esercitare un deciso controllo sulla religione. Tale modo di governare la religione era il motivo -

67 W. Moyle, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, p. 29.

68 *Ivi*, p. 29.

69 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 96.

70 W. Moyle, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, pp. 27-28.

71 J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft shaken*, p. 191; E. Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 134-136; E. Nuzzo, *Machiavelli nella fondazione del genere moderno della storia antica. Attorno all'Essay su Roma di Walter Moyle*, in *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, a cura di A. Arienzo, G. Borrelli, Monza, Polimettrica, 2009, pp. 252-253.

72 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Amsterdam, J. Desbordes, 1734; l'edizione a cui si fa riferimento è a cura di F. Weil, C. P. Courtney, in *Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2000, t. 2.

73 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, a cura di L. Bianchi, in *Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2003, t. 8, pp. 76-99; vedi anche C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Dissertatione sulla politica dei Romani nella religione*, in *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, CLUEB, 2010, pp. 11-26. E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912.

74 R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 22.

75 L. Bianchi, “Religione e tolleranza in Montesquieu”, *Rivista di storia della filosofia*, XLIX, 1994, pp. 49-71; ora Id. *Montesquieu e la religione*, in *Leggere L'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227.

secondo Montesquieu - per cui la religione egizia non era mai stata tollerata a Roma: la casta sacerdotale egiziana pretendeva infatti un'autonomia ritenuta pericolosa dai romani:

“Chez les Égyptiens, les prêtres faisoient un corps à part qui étoit entretenu aux dépens du public: de là naissoient plusieurs inconvéniens; toutes les richesses de l'état se trouvoient englouties dans une société de gens qui, recevant toujours, et ne rendant jamais, attiroient insensiblement tout à eux. Les prêtres d'Égypte, ainsi gagés pour ne rien faire, langouissoient tous dans une oisiveté dont ils ne sortoient qu'avec les vices qu'elle produit; ils étoient brouillons, inquiets, entreprenans; et ces qualités les rendoient extrêmement dangereux. Enfin un corps dont les intérêts avoient été violemment séparés de ceux de l'état, étoit un monstre; et ceux qui l'avoient établi avoient jeté dans la société une semence de discorde et de guerres civiles. Il n'en étoit pas de même à Rome: on y avoit fait de la prêtrise une charge civile; les dignités d'augure, de grand pontife, étoient des magistratures; ceux qui en étoient revêtus étoient membres du sénat, et par conséquent n'avoient pas des intérêts différens de ceux de ce corps”⁷⁶

Il tema della separazione dell'ordine ecclesiastico ritornava nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, e più precisamente nel capitolo in cui Montesquieu analizzava le cause della “faiblesse de l'empire d'Orient”⁷⁷. Qui egli contrapponeva ai sacerdoti romani, membri della società civile e non distinti dai laici, il clero cristiano secolare e regolare:

“Voici une étrange contradiction de l'esprit humain. Les ministres de la religion chez les premiers Romains, n'étant pas exclus des charges et de la société civile, ne s'embarrassèrent pas de ses affaires. Lorsque la religion chrétienne fut établie, les ecclésiastiques, qui étoient plus séparés des affaires du monde, s'en mêlèrent avec modération. Mais, lorsque, dans la décadence de l'Empire, les moines furent le seul clergé, ces gens, destinés par une profession plus particulière à fuir et à craindre les affaires, embrassèrent toutes les occasions qui purent leur y donner part: ils ne cessèrent de faire du bruit partout et d'agiter ce monde qu'ils avoient quitté”⁷⁸.

Paradossalmente - notava Montesquieu - la possibilità di ricoprire sia le cariche civili sia quelle religiose in uso presso i romani non comportava una confusione tra ufficio civile e ufficio religioso, come provava la capacità dei pontefici romani di giudicare sia nelle vesti di sacerdoti che in quelle di senatori⁷⁹. Invece, la distinzione introdotta dal cristianesimo tra laici ed ecclesiastici aveva indotto questi ultimi ad immischiarsi negli affari civili e a minare l'autonomia dell'autorità sovrana sfruttando le loro prerogative di ministri del culto:

“Aucune affaire d'État, aucune paix, aucune guerre, aucune trêve, aucune négociation, aucun mariage ne se traita que par le ministère des moines : les conseils du prince en furent remplis, et les assemblées de la Nation, presque toutes composées. On ne saurait croire quel mal il en résulta : ils affaiblirent l'esprit des princes et leur firent faire imprudemment même les choses bonnes.”⁸⁰

Il tema del ruolo del clero nello stato era, come si è detto, un tema particolarmente dibattuto in Inghilterra tra gli esponenti dell'Illuminismo radicale e moderato⁸¹. Durante il suo soggiorno

76 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, p. 93.

77 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, pp. 265-277.

78 *Ivi*, p. 272.

79 *Ivi*, p. 277.

80 *Ivi*, pp. 272-273.

81 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 94-95.

nell'isola tra il 1729 e il 1731⁸², Montesquieu ebbe l'occasione di venire a conoscenza di tali discussioni, non solo attraverso l'opera di Moyle e dei deisti, ma anche attraverso quella di Bolingbroke (1678-1751), e che forse aveva già conosciuto precedentemente al *club de l'Entresol*⁸³. Bolingbroke era all'epoca direttore del *Craftsman*, foglio impegnato nella battaglia contro la corruzione politica del governo Walpole e nella denuncia della sua immoralità, e in cui egli difendeva con toni molto accesi le “antiche libertà inglesi”, che egli paragonava a quelle degli antichi romani: lo storico Robert Shackleton vi ha rintracciato una delle fonti di ispirazione delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*⁸⁴ di Montesquieu oltre che della teoria della separazione dei poteri⁸⁵.

In quegli stessi anni, Bolingbroke andava affrontando il tema della religione, in termini affatto simili a quelli montesquieuiani, nelle conversazioni che egli aveva con l'amico Pope, e che verranno poi raccolte nei cinque *Letters, or Essays, addressed to Alexander Pope*⁸⁶. In base alle sue idee deiste⁸⁷, Bolingbroke proponeva

“that we may distinguish what is divine from what is human; adhere to the first implicitly, and ascribe to the last no more authority than the word of man deserves”⁸⁸

Per questo occorreva ignorare l'*artificial theology* elaborata dalla tradizione ecclesiastica, che egli considerava “the disgrace of Christianity” e “the plague of the world” perché manteneva i fedeli in “a perpetual state of infancy”⁸⁹.

In particolare il quinto saggio, intitolato *On Authority in Matters of Religion*⁹⁰, è un minuzioso esame del processo storico di “corruzione” del cristianesimo, che Bolingbroke, come anche gli altri radicali inglesi, attribuiva al corpo ecclesiastico colpevole di aver monopolizzato l'interpretazione del messaggio cristiano, complicandolo e rendendolo inaccessibile ai credenti. Per Bolingbroke, analogamente a quanto andavano affermando Tindal e Radicati⁹¹, il cristianesimo era l'unica

82 R. Shackleton, *Montesquieu*, pp. 117-145.

83 *Ivi*, pp. 126-127; I. Kramnick, *Bolingbroke & His Circle. The politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992, p. 164; F. T. H. Fletcher, *Montesquieu et la politique religieuse en Angleterre au XVIIIe siècle*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, 23-26 maggio 1955, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 295-304.

84 R. Shackleton, *Montesquieu*, pp. 126-127.

85 R. Shackleton, “Montesquieu, Bolingbroke and the separation of powers”, *French Studies*, 1, 1949, pp. 25-38.

86 H. St. J. Bolingbroke, *The Works of the late right honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, a cura di O. Goldsmith, 8 voll., London, J. Johnson, 1809, t. V, VI, VII.

87 B. Cottret, *Bolingbroke. Exil et Écriture au siècle des Lumières. Angleterre-France (vers 1715-vers 1750)*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 172-177; W. Sichel, *Bolingbroke and his Times*, New York, Haskell House, 1968, t. I, p. 219-237; D. G. James, *The Life of Reason. Hobbes, Locke, Bolingbroke*, London, Longmans, 1949, pp. 241-244.

88 H. St. J. Bolingbroke, *Letters, or Essays, addressed to Alexander Pope*, in *The Works*, t. V, p. 100.

89 *Ivi*, p. 101.

90 H. St. J. Bolingbroke, *Essay the Fourth; concerning Authority in Matters of Religion*, in *The Works*, t. VI, pp. 265- 488, t. VII, pp. 1-278.

91 F. Venturi, *Alberto Radicati di Passerano*, pp. 192-193.

religione che coincideva con la legge naturale, perciò essa era conoscibile dagli uomini senza bisogno di mediazione sacerdotale⁹². Per distinguere il vero messaggio cristiano, contenuto nella legge naturale, dalla “teologia artificiale”, ossia dalle dottrine “superadded” dai teologi⁹³, occorre secondo l'inglese analizzare la storia della cristianità. L'alterazione del messaggio originale di Cristo sarebbe cominciata fin dalla predicazione di San Paolo, che invece di predicare i veri insegnamenti di Cristo, avrebbe introdotto delle dottrine estranee e pericolose⁹⁴. Ma se il processo di manipolazione del cristianesimo aveva avuto origine fin dalla predicazione paolina, l'origine del potere clericale andava collocato secondo Bolingbroke nella chiesa costantiniana⁹⁵. A partire dal momento in cui Costantino aveva innalzato quella cristiana a chiesa ufficiale divenuto poi unica dell'impero, il clero non si sarebbe più distinto per la sua maggiore saggezza, da cui derivava l'onore di amministrare il culto, ma in quanto corpo separato, distinto dal resto della comunità per compiti e regole, da cui derivava una pericolosa ambizione all'indipendenza dal sovrano:

“As beneficial as these men had been whilst they stood distinguished by knowledge and wisdom, or by pretensions to them, not by rank; as individuals, not as members of a particular order; they became hurtful in many respects when they composed a community within a community, had a separate interest, and by consequence a separate policy”⁹⁶.

Costantino - scriveva Bolingbroke - associando il cristianesimo all'Impero non aveva messo in pratica la lezione dei romani:

“But whilst he recalled to his mind, as he did most probably, the great service religion was of to ancient Rome, he seemed to forget, that, when that religion flourished, and was of so much service to the state, it was under the immediate inspection of the state. There was no council, but the senate, to define doctrines, nor to regulate discipline: and men were at the head of religious, because they were at the head of civil administration, instead of being at the head of the latter, because they were at the head of the former”⁹⁷.

Sicché nell'Impero costantiniano si era prodotta quella confusione tra ufficio civile e ufficio religioso che Montesquieu aveva delineato come una “étrange contradiction de l'esprit humain”. L'errore di Costantino era stato di non aver agito come il re Numa: come avevano sottolineato Montesquieu e Moyle, così Bolingbroke lodava la capacità del re romano di utilizzare la religione come *instrumentum regni*, attraverso il suo assoggettamento diretto al potere civile:

“for Numa established a religion, directed it, as others, both kings and consuls, did after his example, to the support of civil government, and made it the principle of all the glorious expectations that were raised in the midst of that people”⁹⁸.

92 H. St. J. Bolingbroke, *Essay the Fourth; concerning Authority in Matters of Religion*, t. VI, pp. 329-330.

93 *Ivi*, p. 326, p. 339.

94 In particolare la predestinazione e la teoria dell'obbedienza passiva, cfr. W. McIntosh Merrill, *From Statesman to Philosopher. A Study in Bolingbroke's Deism*, New York, Philosophical Library, 1949, pp. 202-203.

95 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 96.

96 H. St. J. Bolingbroke, *Essay the Second; containing some Reflections on the Propagation of Error and Superstition*, in *The Works*, t. VI, pp. 1-2.

97 H. St. J. Bolingbroke, *Essay the Fourth; concerning Authority in Matters of Religion*, t. VII, p. 16

98 *Ivi*, p. 10.

Gli imperatori da Costantino in poi si erano invece visti costretti dagli “heads, directors, governors, magistrates of a sect”, di un corpo quindi separato, a rinunciare alle loro prerogative in campo religioso, riconoscendo al clero un'autorità particolare di cui non avrebbe goduto, se fosse stato “entirely incorporated into the empire”⁹⁹. Proprio il celibato era stato, secondo Bolingbroke, tra i mezzi più efficaci impiegati per separare il corpo sacerdotale dal resto della società. Introdotto dai vescovi di Roma nel VII secolo, esso era volto ad unire “the whole clergy more intimately to the general interest of the church, and to the particular interest of the pope”¹⁰⁰. Un “political purpose” che aveva giustificato poi l'estensione del celibato dai monaci - i primi ad adottarlo, sotto la falsa pretesa di un maggior grado di purezza - al clero secolare:

“Among the expedients by which the religious society was attached to the pope independently of their lawful sovereigns, and to the church independently of the state, that of a forced celibacy was one. [...] Monks and nuns took a vow of chastity, wherein celibacy was included, according to the logick employed for this political purpose: and it was manifestly necessary to the same purpose, that the secular clergy should be put under the same restraint. They were intended to mingle, more than the others, with civil society. Their habitudes were much the same, and their interest not so separate. There was, therefore, the more danger, that they might contract a love for the civil constitution of their country, prefer their king to the pope, and reverence a parliament or assembly of the states more than a council. All that could be done to prevent so great a mischief was, to hinder this natural attachment to their country from increasing by that natural attachment, which fathers of families have to their children.”¹⁰¹

Per far rispettare il celibato, fin da subito scarsamente rispettato, si era fatto ricorso - osservava Bolingbroke - ai “decrees of popes, canons of councils, all kinds of authority”. Ma il celibato imposto per legge ed in teoria, anche se nella pratica venivano tollerati concubinaggio e fornicazione, comportava, come aveva sostenuto anche Radicati, un notevole grado di connivenza e di indulgenza:

“The concubinage of priests was tolerated, nunneries became brothels, and if among the standing expenses of convents a reasonable allowance was not made to the monks for the necessary expenses of fornication, “ad purgandos renes” and on a principle of health, which has been said, but may be denied; this at least is notorious, that the fathers were left to provide for their health, in the best manner that they could, by simply fornication, or by adultery”.¹⁰²

Dell'obbligo di celibato imposto al clero, Bolingbroke discusse anche con l'amico Alexander Pope. Tra le minute della loro corrispondenza si trova infatti una lunga nota dedicata alla questione, a cui Bolingbroke affidava considerazioni particolarmente ardite:

“...something must be said of those [ecclesiastical and civil laws] which permit or enjoy what the laws of nature forbid, such things as are in direct opposition not only to reasonable nature, but to physical instinct. [...] Castration and celibacy may be cited on this occasion. They are both contradictions to the law of nature; the first wantonly permitted, *the second deceitfully and ambitiously commanded*. [corsivo mio] [...] The second came into fashion early in the christian church, to speak of no other, under the pretence of greater purity, and was pleaded for and practised by orthodox enthusiasts, as well as by hereticks. But

99 *Ivi*, p. 24-25.

100 *Ivi*, p. 207.

101 *Ivi*, pp. 205-206.

102 *Ivi*, p. 207.

when the church, with the bishop of Rome at the head of it, made a bold and successful push to be everywhere superior to the state, the celibacy of priests became a coercive law. Gregory the Seventh made the whole clergy submit to it, and the council of Trent maintained it strenuously, for the same reason of ecclesiastical ambition, that the religious society might be every where more independent on the civil, and less attached, by the ties of nature as well as of law, to the state".¹⁰³

Come gli altri illuministi radicali, anche Bolingbroke ribadiva che il celibato era stato voluto dai vescovi di Roma, ed in particolare da Gregorio VII, per ergersi al di sopra degli stati, e che per questo stesso motivo il concilio di Trento ne aveva ribadito la validità: stroncare i legami naturali che l'amore per la famiglia faceva nascere con la comunità e quindi con lo stato, come aveva detto Radicati, consentiva all'ordine ecclesiastico di preservare la propria autonomia dall'autorità civile. Ma Bolingbroke aggiungeva anche, senza alcun incertezza, che l'obbligo di celibato violava la legge naturale perché contrariava l'istinto naturale dell'uomo, e che per questo era paragonabile alla castrazione degli orientali.

103 H. St. J. Bolingbroke, *Fragments or Minutes of Essays*, n° xx, in *The Works*, t. VII, p. 502.

Capitolo II. La *science du gouvernement* e il celibato ecclesiastico

1. Il problema della *dépopulation*

Quando Bolingbroke scriveva ad Alexander Pope che il celibato del clero cattolico era equivalente alla castrazione degli eunuchi, poiché in entrambi i casi veniva violata la natura dell'uomo, egli non solo ricorreva ad un espediente tipico del pensiero radicale - il confronto tra il cristianesimo e l'islam¹⁰⁴ - ma evocava anche alcune tra le più ardite pagine delle *Lettres Persanes*. E' infatti in quest'opera, comparsa per la prima volta nel 1721¹⁰⁵, che Montesquieu, discutendo del celibato ecclesiastico, paragonava la pratiche di castrazione in uso presso i popoli d'Oriente alla dottrina cristiana della continenza¹⁰⁶. L'affinità stava nel fatto che entrambe erano, secondo Montesquieu, cause di *dépopulation*:

“La prohibition du divorce n'est pas la seule cause de la dépopulation des pays chrétiens. Le grand nombre d'eunuques qu'ils ont parmi eux n'en est pas une moins considérable. Je parle des prêtres et des dervis de l'un et de l'autre sexe, qui se vouent à une continence éternelle”¹⁰⁷

L'ansia per lo “spopolamento”, condivisa dalla grande maggioranza degli Illuministi, nasceva – come ben sappiamo - da un eclatante errore di valutazione: il convincimento che la popolazione in Europa andasse diminuendo¹⁰⁸, e che ciò mettesse in serio pericolo l'economia e la potenza degli stati. Tali preoccupazioni erano nate dalla discussione sulle rispettive popolazioni in cui si erano impegnati diversi economisti e politici, sia inglesi sia francesi, dopo che gli “aritmetici politici” della fine del XVII secolo, da Willam Petty (1623-1687) al marchese di Vauban (1633-1707), avevano cominciato a misurare la popolazione mediante l'uso delle tavole di natalità e mortalità¹⁰⁹.

Le undici *Lettres Persanes* dedicate alla popolazione si inserivano in tale dibattito: in esse, Montesquieu non intendeva solo denunciare il temuto declino demografico dell'intera Europa, ma anche fornire una compiuta analisi che, ricorrendo solo all'osservazione e al metodo scientifico¹¹⁰,

104 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 97.

105 [C. -L. de Secondat de Montesquieu], *Lettres persanes*, Cologne [Amsterdam], Pierre Marteau [Jacques Desbordes], 1721; l'edizione a cui si fa riferimento è a cura di J. Ehrard, C. Volpilhac-Augier, in *Œuvres Complètes*, t. I, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004.

106 C. Blum, *Strength in Numbers: Population, Reproduction, and Power in Eighteenth-Century France*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 11-18, 30-31.

107 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 447.

108 H. Hasquin, *Le débat sur la dépopulation dans l'Europe des Lumières*, in *Recherches et Considérations sur la population de la France (1778) par M. Moheau*, a cura di E. Vilquin, Paris, INED, 1994, pp. 397-424.

109 J.-M. Rohrbasser, *Montesquieu, l'arithmétique politique et les questions de population*, in *Arithmétique Politique dans la France du XVIIIe siècle*, a cura di t. Martin, Paris, INED, 2003, pp.133-146; A. Rusnock, *Vital Accounts: Quantifying Health and Population in Eighteenth-Century England and France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; C. Blum, *Strength in Numbers*, pp. 4-10.

110 S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 115.

ed escludendo qualsiasi determinismo provvidenziale¹¹¹, mettesse in luce le leggi che governavano un fattore così importante per l'economia e lo stato come era considerata la popolazione¹¹².

Nella lettera CVIII di Rhédi a Usbek, Montesquieu poneva una domanda, subito divenuta celebre, sullo “spopolamento” del mondo moderno rispetto all'antichità: “Comment le monde est-il si peu peuplé en comparaison de ce qu'il était autrefois?”¹¹³. Al quesito seguiva un'impetosa analisi dello stato della popolazione mondiale: secondo quanto riteneva Montesquieu, in Italia le città erano oramai deserte, la Grecia aveva solo un centesimo della popolazione dei tempi passati, le campagne spagnole erano abbandonate, la Francia era irriconoscibile rispetto alla Gallia di Cesare, la Polonia e la Turchia erano quasi interamente spopolate. La conclusione di Montesquieu era netta: il mondo moderno, secondo lui, conteneva solo un decimo degli abitanti dei tempi antichi. Ancor più drammatica era le previsione che egli formulava:

“Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle [la Terre] se dépeuple tous les jours, et, si cela continue, dans dix siècles elle ne sera qu'un désert”¹¹⁴

Che la popolazione aumentasse o diminuisse non era ovviamente solo un'asserzione teorica: per i depopolazionisti era un'esperienza evidente in quanto essi potevano constatare che negli anni di crisi i tassi di mortalità aumentavano in modo repentino nel giro di pochi mesi. Era ciò di cui parlava Usbek nella lettera CIX : epidemie, malattie e carestie erano le cause fisiche in grado di portare “le genre humain à deux doigts de sa perte”¹¹⁵. Questa diminuzione del numero degli abitanti era però del genere al quale la naturale fecondità umana poneva rimedio più facilmente. Paradossalmente, lo spopolamento devastatore, che secondo Montesquieu aveva ridotto il genere umano a un decimo rispetto ai tempi antichi, e che lo avrebbe condotto alla sua estinzione, era un fenomeno molto meno appariscente, appena percettibile, ma di lunghissima durata e senza inversione di tendenza:

“Voilà, mon cher Usbek, la plus terrible catastrophe qui soit jamais arrivée dans le monde; mais à peine s'en est-on aperçu, parce qu'elle est arrivée insensiblement et dans le cours d'un grand nombre de siècles”¹¹⁶

La *dépopulation*, così come la presentava Montesquieu nelle *Lettres Persanes*, era un processo storico che si perpetrava lungo più secoli: un fenomeno di corruzione della “prodigieuse fécondité”

111 J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, pp. 82-83; S. Tomaselli, “Moral Philosophy and Population Questions in Eighteenth Century Europe”, in *Population and Resources in Western Intellectual Traditions. Supplement to Population and Development Review*, a cura di M. S. Teitelbaum, J. M. Winter, 14, 1988, pp. 11-13.

112 D. B. Young, “Libertarian Demography: Montesquieu's Essay on Depopulation in the *Lettres Persanes*”, *Journal of the History of Ideas*, 4, 1975, p. 669.

113 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 432.

114 *Ivi*.

115 *Ivi*, p. 436.

116 *Ivi*.

della natura, tanto più pericoloso quanto più sfuggente. Montesquieu parlava infatti di un “venin secret et caché”, di una “maladie de langueur” che affliggeva la “nature humaine”¹¹⁷. L'origine di questo presunto fenomeno era, “indépendamment des causes physiques” - ossia delle catastrofi naturali a cui Montesquieu dedicava solo una lettera - da ricercare tra le “causes morales”, che invece occupano le otto lettere successive:

“Tu cherches la raison pourquoi la terre est moins peuplée qu'elle ne l'était autrefois, et, si tu y fais bien attention, tu verras que la grande différence vient de celle qui est arrivée dans les moeurs.”¹¹⁸

Ciò che avrebbe viziato la naturale fecondità del genere umano, compromettendone la crescita demografica molto più di quanto avessero fatto le catastrofi naturali, era stata la condotta morale dell'uomo¹¹⁹: l'educazione, le leggi, le consuetudini e le usanze erano trattate da Montesquieu, al pari delle cause naturali, come fattori scientifici poiché fondati su di un'analisi storico-empirica¹²⁰, quella dei nuovi “aritmetici politici”, per spiegare il presunto declino demografico. Alla base dell'elaborazione di questi elementi culturali e sociali che avrebbero influito negativamente sulla naturale fecondità umana, Montesquieu poneva la religione: “Depuis que la religion chrétienne et la mahométane ont partagé le monde romain, les choses sont bien changées”¹²¹.

Nell'analisi montesquieuiana, entrambe le religioni avevano sviluppato, ciascuna a modo suo, una concezione originale della procreazione, in rottura rispetto al comportamento degli antichi, che assecondava maggiormente le predisposizioni naturali dell'uomo, tendenti all'aumento della popolazione. Nonostante la poligamia musulmana e il celibato cristiano fossero pratiche diametralmente opposte, entrambe condividevano il fatto di essere in contrasto con l'istinto naturale, che “veut de la tempérance” e che “ne va jamais qu'avec règle et mesure”¹²². Ma sia la poligamia che il celibato, benché in modo opposto, ostacolavano la naturale fecondità: la poligamia, perché causa di un esaurimento fisico tale da condurre rapidamente all'incapacità di soddisfare tutte le mogli¹²³, il celibato cristiano per aver elevato a virtù “par excellence” una condotta sessuale “dont il ne résulte rien”¹²⁴. Nel mondo cristiano, in particolare, il celibato clericale e monacale, insieme alla proibizione del divorzio, avevano rappresentato una rottura rispetto alle tradizioni della Repubblica romana, che invece aveva promulgato delle leggi contro il celibato, “si contraire à l'utilité publique”, come la legge *Papia Poppaea* (9 d. C.) e la legge *Iulia de maritandis ordinibus* (18 a. C.)

117 *Ivi*.

118 *Ivi*, p. 439.

119 D. B. Young, “Libertarian Demography: Montesquieu's Essay on Depopulation in the *Lettres Persanes*”, p. 674.

120 S. Cotta, *Montesquieu*, pp. 100-101.

121 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 439.

122 *Ivi*, p. 440.

123 R. B. Oake, “Polygamy in the *Lettres Persanes*”, *Romanic Review*, 32, 1941, pp. 56-62; C. Blum, “Une controverse nataliste en France au XVIIIe siècle: La polygamie”, *Population*, 1/2, 1998, pp. 93-112.

124 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 447.

di Augusto¹²⁵. Il giudizio di Montesquieu sui danni provocati dal celibato cristiano era senza appello:

“Ce métier de continence a anéanti plus d'hommes que les pestes et les guerres les plus sanglantes n'ont jamais fait. On voit dans chaque maison religieuse une famille éternelle, où il ne naît personne, et qui s'entretient aux dépens de toutes les autres. Ces maisons sont toujours ouvertes comme autant de gouffres où s'ensevelissent les races futures.”¹²⁶

Sicché prima attraverso la diffusione delle pratiche di continenza tra i regolari e poi con il celibato del clero secolare, la religione cristiana aveva contribuito allo “spopolamento” sia perché da un punto di vista giuridico aveva imposto agli ecclesiastici il divieto di sposarsi, sia perché da un punto di vista etico aveva avvalorato l'idea che la castità fosse superiore al matrimonio.

Che il cristianesimo fosse una causa “morale” di spopolamento, più grave persino di epidemie e guerre¹²⁷, emergeva anche dal confronto tra i paesi protestanti e quelli cattolici: nei primi, la sola abolizione del celibato aveva consentito una crescita demografica maggiore rispetto ai paesi cattolici, che invece, Montesquieu ne era convinto, andavano spopolandosi. Non si trattava peraltro di una mera questione quantitativa. Diversamente da quanto avrebbero teorizzato i fisiocratici, che consideravano l'aumento della produzione agricola la premessa necessaria per l'aumento demografico¹²⁸, Montesquieu credeva che tra l'aumento demografico e la prosperità economica vi fosse una relazione circolare: la crescita della popolazione stimolava la produzione agricola perché forniva lavoratori e consumatori, e favoriva di conseguenza anche il commercio; il suo declino invece provocava l'abbandono delle terre, e quindi depressione e miseria. I paesi protestanti godevano quindi di un vantaggio “demografico” rispetto a quelli cattolici, che risultava fondamentale per la crescita economica. Questi ultimi, oltre a scontare lo svantaggio di una minor popolazione, dovevano anche fare i conti con l'inoperosità dei regolari: solo i paesi cattolici – sottolineava Montesquieu- offrivano un'alternativa ai “sueurs et peines” del lavoro, ossia la vita tranquilla del chiostro. Se quindi “le commerce ranime tout chez les uns [les protestants], le monachisme porte la mort partout chez les autres [les catholiques]”.

La tesi di Montesquieu sulla superiorità degli stati protestanti su quelli cattolici fu un tema destinato ad avere, come vedremo, un enorme successo, forse anche perché accompagnato da una “profezia” dai toni apocalittici: il declino iniziato con la decadenza della Spagna, ed estesosì poi agli altri stati cattolici, era foriero per Montesquieu del tramonto di tutta l'Europa cattolica :

“J'ose le dire: dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste

125 *Ivi*, p. 448.

126 *Ivi*.

127 D. Carrithers, “Montesquieu's Philosophy of History”, *Journal of the History of Ideas*, 1, 1986, p. 65.

128 Y. Charbit, “The Political Failure of an Economic Theory: Physiocracy”, *Population* (English Edition), 6, 2002, pp. 855-884.

cinq cents ans.”¹²⁹

Difficilmente si potrebbe sottovalutare l'influenza esercitata da Montesquieu sul dibattito europeo settecentesco a proposito di *dépopulation*¹³⁰, e di conseguenza il suo ruolo nel diffondere l'attacco fondato sull'argomento economico e “demografico”, alle pratiche culturali e religiose annesse alla sessualità e quindi anche al celibato ecclesiastico¹³¹. L'economista Jean-François Melon (1675-1738) nel suo trattato sul commercio del 1734 che conobbe uno straordinario successo editoriale in tutta Europa¹³², non esitò ad inserire il celibato del clero quale fattore di *dépopulation* nel capitolo dedicato all’*“augmentation des Habitans”*¹³³. D'altronde, stabilendo un rapporto diretto tra celibato e *dépopulation*, Montesquieu diede alla questione del celibato una dimensione quantitativa che ben si conciliò con lo “spirito aritmetico” del secolo. L'abbé de Saint-Pierre, di cui si discuterà più avanti e che fu tra i più celebri sostenitori della libertà di matrimonio per il clero, concretizzò le intuizioni “demografiche” di Montesquieu - a cui poi Melon fece riferimento - traducendo in cifre gli effetti dell'eventuale abolizione del celibato:

“Si quarante mille Curez vertueux avoient en France quatre vingt mille enfans mieux élevés à la vertu, il est évident, que [...] l'Etat politique en seroit plus riche & plus puissant.”¹³⁴

Un suggerimento, quello di Montesquieu, che spinse l'abbé de Saint-Pierre, e con lui numerosi emuli, a concepire anche delle vere e proprie fantasie quantitative:

“une simple loi pour laisser libre le Célibat des Prêtres doneroit en dix ans à L'Europe plus de quatre cens mille nouveaux fidèles bons Catoliques.”¹³⁵

E' possibile quindi affermare che a partire dalle *Lettres Persanes*, la critica contro il celibato del clero prenderà spunto anche dagli argomenti degli “aritmetici politici”.

129 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 449.

130 C. Blum, *Strength in Numbers*; J. Hecht, *Célibat, stratégies familiales et essor du capitalisme au XVIIIe siècle: Réalités et représentation*, in *Ménages, familles, parentèles et solidarités dans les populations méditerranéennes*, Paris, AIDELF, 1996, pp. 257-284; A. Fage, “Les doctrines de population des Encyclopédistes”, *Population*, n°4, 1951, pp.609-624; C. Levy, “Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. Bibliographie générale commentée”, *Population*, 3, 1956, pp.541-547; J. C. Perrot, *Les économistes, les philosophes et la population*, in *Histoire de la population françaises. II De la Renaissance à 1789*, a cura di J. Dupâquier, Paris, Puf, 1988, pp. 511-532.

131 M. Foucault, *La volontà di sapere*, in *Storia della sessualità*, 3 voll., Milano, Feltrinelli, 2010 (1976), t. I, p. 27.

132 K. E. Carpenter, “The Economic Bestsellers before 1850”, *Bulletin of the Kress Library of Business and Economics*, Harvard Business School, 11, 1975; J. Astigarraga, “Le dérangement découverte de l'autre: traductions et adaptations espagnoles de l'Essai politique sur le commerce (1734) de Jean-François Melon”, *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1, 2010, pp. 91-118.

133 J. -F. Melon, *Essai politiques sur le commerce*, s.l., s.n.t., 1736 (1734), p. 30.

134 C. I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat des Prêtres*, in *Ouvrages de Politique*, 14 voll., Rotterdam, J. D. Beman, Paris, Briasson, 1733-1737, t. II, pp. 152-153.

135 *Ivi*, p. 160.

2. Dall'Illuminismo radicale all'Illuminismo moderato

Mettendo il celibato in relazione con la *dépopulation*, Montesquieu offrì una prospettiva particolarmente vantaggiosa per discutere sulle conseguenze delle pratiche religiose sull'economia e il buon ordine o “police” dello stato, e quindi sui rapporti tra il potere civile e la chiesa. Ovviamente tale prospettiva era alternativa a quella dei pensatori radicali e seguì binari più moderati. Per i radicali discutere di celibato ecclesiastico aveva significato contestare la religione positiva, mostrando come, a loro avviso, uno dei più importanti articoli della disciplina ecclesiastica era in realtà un meccanismo politico su cui era basato il potere clericale; lo scopo di quegli illuministi moderati, invece, che dopo Montesquieu criticarono l'obbligo di celibato, fu piuttosto di moderare e razionalizzare le pratiche e le regole ecclesiastiche in accordo con il principio del bene dello Stato, senza mettere in discussione la presenza della chiesa nella società.

Un esempio della svolta in senso moderato della critica al celibato del clero è offerto dai dibattiti, e dalle pubblicazioni che ne risultarono, che si tennero nella celebre ed aristocratica *Société* o *club de l'Entresol*. La *Société* fu, come noto, uno dei più importanti punti di contatto tra l'Illuminismo inglese e francese: costituita per iniziativa di Pierre Joseph Alary nel 1723, si mise in luce come una delle prime manifestazioni della ripresa del dibattito politico dopo il lungo regno di Luigi XIV¹³⁶. In reazione al conformismo imposto dall'assolutismo del re Sole, i membri dell'*Entresol* poterono discutere abbastanza liberamente di politica internazionale, finanza e commercio, sistemi di governo, chiesa e stato, grazie all'appoggio del cardinale Fleury, di cui l'abbé Alary era un protetto, almeno fino al 1731 quando il cardinale decise la chiusura della *Société*. Gli spunti alla discussione venivano di volta in volta offerti dalla lettura delle gazzette francesi e straniere, dalle novità editoriali oppure da relazioni espressamente pronunziate dai membri, che sottoponevano così al giudizio dei colleghi i risultati del loro lavoro intellettuale.

Fu forse durante una delle riunioni dell'*Entresol* che si incontrarono Montesquieu e Bolingbroke, le cui reciproche influenze intellettuali si sono già viste e sono state ampiamente acclamate dalla storiografia¹³⁷. I due frequentarono l'accademia nello stesso periodo, tra il '23 e il '25: proprio per gli incontri dell'*Entresol*, l'inglese compose, nel '23, le *Reflections Concerning Innate Moral Principles*, che sostenevano l'esistenza di un unico principio morale, l'amore di sé; mentre nel '24 Montesquieu intervenne con il *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, in cui analizzava l'origine del

136 N. Clément, *L'Abbé Alary (1690-1770). Un homme d'influence au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 87-129; N. Childs, *A Political Academy in Paris 1724-1731. The Entresol and its members*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

137 Ivi, pp. 87-91; R. Shackleton, *Montesquieu*, p. 126; Id., “Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers”, *French Studies*, 3, 1949, pp. 25-38; B. Cottret, *Bolingbroke's Political Writings. The Conservative Enlightenment*, London, MacMillan, New York, St. Martin's, 1997, p. 71.

dispotismo. Gli argomenti discussi all'*Entresol* erano dunque di natura filosofica e politica e includevano religione, sistemi di governo, economia, rapporti tra chiesa e stato, questioni d'attualità: un programma che faceva pensare più ad un *club* all'inglese (come fu effettivamente ribattezzato) che non ad una accademia tradizionale¹³⁸. Ma ciò che fece dell'*Entresol* “the most significant intellectual organisation in France in the first half of the eighteenth century”, fu - come sottolinea lo storico Nick Childs - il nuovo modo che i suoi membri scelsero per affrontare le tematiche religiose, filosofiche, politiche:

“In the cases of D'Argenson, Saint-Pierre, Bolingbroke, Lassay and Montesquieu, rational principles replaced religious convictions in shaping their view of world affairs. [...] Bolingbroke spoke for all of them when he said 'The shortest and the surest method of arriving at real knowledge is to unlearn the lesson we have been taught, to remount to first principles, and take nobody's word about them'”¹³⁹.

La questione del celibato fu forse introdotta nel *club* dell'*Entresol* da Montesquieu o da Bolingbroke: in ogni caso, anche altri membri del *club* affrontarono il problema, in particolare il marchese René-Louis D'Argenson e l'abate Charles Irenée Castel de Saint-Pierre. Come si è detto, la discussione sul celibato subì nell'*Entresol* una svolta moderata rispetto alle critiche dei radicali. L'orientamento del club era di animare il dibattito politico attraverso la proposta di riforma ritenute necessarie a promuovere la prosperità dello Stato e a migliorare le condizioni generali dei sudditi, secondo le moderne idee di bene pubblico. Pertanto anche il tema del celibato del clero venne considerato in tale contesto da un punto di vista meno filosofico e più politico: esso fu analizzato secondo un criterio utilitaristico, che inserì la questione nel più vasto dibattito sulla “science du gouvernement”.

Il marchese René-Louis d'Argenson (1694-1757)¹⁴⁰, tra i membri più attivi del *club* -a cui partecipò fin dal 1725- era all'epoca *Conseiller d'État* del *Bureau des affaires ecclésiastiques*, incarico che il famoso padre, Marc-René d'Argenson, *lieutenant-général de police*, era riuscito a fargli avere alla giovane età di 25 anni¹⁴¹. Nell'*Entresol* René-Louis decise di mettere a frutto la sua già matura esperienza politica con un ampio saggio sul diritto pubblico ecclesiastico francese¹⁴²: saggio che, completato dal padre La Mothe (detto anche La Hode) venne poi pubblicato nel 1737 con il titolo di *Histoire du droit public ecclésiastique français*¹⁴³. D'Argenson, sostenitore convinto della

138 N. Childs, *A Political Academy in Paris*, p. 8.

139 Ivi, p. 142.

140 Ivi, pp. 64-69; P. Gessler, *René Louis d'Argenson 1694-1757. Seine Ideen über Selbstverwaltung, Einheitsstaat, Wohlfahrt und Freiheit in biographischem Zusammenhang*, Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1957; N. Johnson, “L'idéologie politique du marquis D'Argenson d'après ses oeuvres inédites”, in *Idéologies de la noblesse*, a cura di R. Mortier, H. Hasquin, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 21-28.

141 N. Childs, *A Political Academy in Paris*, p. 67.

142 P. Gessler, *René Louis d'Argenson 1694-1757*, pp. 57-63.

143 [R.-L. De Voyer de Paulmy d'Argenson, Y. J. de la Mothe], *Histoire du droit public ecclésiastique français, où l'on traite de sa nature, de son établissement, de ses variations et des causes de sa décadence. On y a joint quelques Dissertations, sur les Articles les plus importants et les plus contestés. Par Monsieur D.B.*, 2 voll.,

monarchia assoluta e difensore della *thèse royale*¹⁴⁴, teorizzò tuttavia, specie nella sua opera più importante, le *Considérations sur le gouvernement ancien et présente de la France*, limitate forme di partecipazione democratica alle amministrazioni locali. Ciononostante, egli fu sempre intellettualmente impegnato nella difesa delle prerogative del sovrano: nell'aspro conflitto tra giansenisti, gallicani e ultramontani che caratterizzò il periodo della Reggenza¹⁴⁵, in cui fu coinvolto da vicino in qualità di *conseiller d'État*, sostenne sempre la tesi regalista e gallicana, sia nei primi scontri tra il re, i vescovi giansenisti e il Parlamento di Parigi, sia nelle controversie con Roma¹⁴⁶.

Nel suo trattato sul diritto pubblico ecclesiastico, seguendo i suggerimenti di Bolingbroke, con cui mantenne una fitta corrispondenza¹⁴⁷, sulla necessità “to remount to first principles”, D'Argenson ripercorse quindi, sin dall'inizio, le fasi storiche dei rapporti tra il papato e la monarchia francese, mettendo in luce quelle che egli considerava le “usurpazioni” dei papi a danno della chiesa gallicana¹⁴⁸. Era una “piété mal entendue”¹⁴⁹ ad aver spinto i sovrani a rinunciare a una parte dei loro diritti sui beni e sulla religione, consentendo ai papi di accumulare ricchezze e di aumentare in modo sconsiderato il numero di ecclesiastici per accrescere la loro influenza. In tale contesto D'Argenson collocava il divieto di matrimonio ingiunto al clero, che secondo lui era parte della strategia politica papale volta a “sottrarre” i membri del clero al controllo del sovrano: ma - egli si chiedeva retoricamente - “ne sont-ils donc pas [ecclésiastiques et laïques] tous membres d'un meme Corps?”.

Se per certi versi l'opera di D'Argenson si collocava per la sua ostilità verso Roma e la riflessione sullo *jus publicum ecclesiasticum* nella tradizione della trattatistica giuridica gallicana seicentesca, l'insistenza su temi quale il bene dello Stato e l'ostilità verso i privilegi del clero, proiettano la sua opera nella prospettiva illuminista moderata. Riprendendo l'ardito paragone fatto da Montesquieu e da Bolingbroke tra i preti celibi e gli eunuchi castrati, anche D'Argenson condannava il celibato per le sue conseguenze negative sulla società. Questi danni erano, come aveva insegnato Montesquieu, di natura demografica ed economica:

“Qu'importe que ce soit le fer, ou la piété mal-entendue, qui empêche un peuple d'être aussi nombreux qu'il pourroit naturellement l'être? [...]on doit s'opposer à ce que le nombre de ces membres stériles ne se

Londres [LaHaye], S. Harding, 1737; seguirono altre tre edizioni nel 1740, 1750, 1751.

144 P. Balazs, “Philosophie et histoire dans l'œuvre du marquis d'Argenson”, *Dix-huitième siècle*, 1, 2010, pp. 561-579.

145 D. K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, pp. 137-143.

146 N. Childs, *A Political Academy in Paris*, p. 69; P. Gessler, *René Louis d'Argenson 1694-1757*, pp. 109-121.

147 I. Kramnick, *Bolingbroke and his circle. The Politics of Nostalgia in the age of Walpole*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1992, pp. 150-151.

148 [R.-L. De Voyer de Paulmy d'Argenson], *Histoire du droit public ecclésiastique françois*, t. I, pp. 28-3, p. 89.

149 *Ivi*, p.63.

multiplie au-de-là du nécessaire”¹⁵⁰

Per D'Argenson il celibato non contribuiva al bene dello Stato, e quindi era da considerarsi “inutile” da un punto di vista sociale¹⁵¹: l'esempio più evidente, oltre che più pernicioso, era quello offerto dagli ordini religiosi, di cui D'Argenson, sulla scorta sempre delle *Lettres Persanes*, offriva una delle prime durissime critiche che caratterizzarono la pubblicistica illuminista settecentesca¹⁵². Il voto di castità professato dai regolari rappresentava un problema demografico, economico e politico. Quanto alla popolazione e all'economia, egli sin inseriva nel solco tracciato da Montesquieu: gli ordini regolari rappresentavano un peso economico per la società perché “[ils] dérobent à toutes les Conditions quantité de Sujets utiles”¹⁵³. Da un punto di vista politico poi, i voti professati dai regolari risultavano pericolosi perché legavano al papa numerosi membri dello stato: frati e suore erano così sottratti all'autorità del sovrano, che ne risultava indebolita¹⁵⁴. D'Argenson analizzava in dettaglio i meccanismi sociali e legislativi che facevano del voto di castità uno strumento di potere nelle mani del papato. La possibilità di professare il voto di castità a sedici anni, così come deciso dal concilio di Trento, era secondo lui un espediente, voluto e difeso dai papi, per assicurarsi il reclutamento di regolari, che altrimenti sarebbe stato in pericolo:

“il est certain que dans un age si tendre, où les passions sont à peine naissantes, l'on n'est guères capable de prendre solidement un Parti; qu'un mouvement passager de dévotion détermine à se charger d'un joug dont on ignore absolument la pesanteur”¹⁵⁵.

D'Argenson denunciava anche, come si vedrà in dettaglio più avanti, le monacazioni forzate e il ruolo dei genitori. Ma ciò che importa qui rilevare è che le considerazioni di D'Argenson erano inserite in un trattato che intendeva riaffermare i diritti del sovrano sulle presunte usurpazioni dei papi¹⁵⁶. Solo la debolezza dei re di Francia, che aveva consentito ai papi di arrogarsi poteri come quelli sulla disciplina ecclesiastica, che invece secondo D'Argenson appartenevano ai vescovi della chiesa nazionale e al sovrano, aveva anche permesso che si imponesse agli ecclesiastici un obbligo pernicioso per il bene dello stato come il celibato dei secolari e il voto di castità dei monaci. Per questo motivo esortava il sovrano a riappropriarsi dei suoi diritti sugli ecclesiastici, in quanto sudditi come gli altri, e sui loro beni: “le Prince est le premier Père et le premier Pasteur de ses peuples, par conséquent qu'il est intéressé à tout ce qui les intéresse”¹⁵⁷. Il sovrano doveva quindi aumentare l'età per la professione dei voti, ridurre il numero degli ordini, introdurre l'approvazione

150 *Ivi*, p. 373.

151 F. Braudel, E. Labrousse, *Histoire économique et sociale de la France (1660-1789)*, Paris, Puf, 1993, pp. 720-721.

152 *Ivi*, p. 374.

153 *Ivi*, p. 376.

154 *Ivi*, p. 386.

155 *Ivi*, p. 392.

156 *Ivi*, p. 35.

157 *Ivi*, p. 42.

regia alle nuove vestizioni e ordinazioni¹⁵⁸. Quelle di D'Argenson erano rivendicazioni che superavano i tradizionali limiti delle tesi gallicane perché - è importante sottolinearlo - al centro del suo discorso egli poneva il bene della società. Non più o non solo la seicentesca potenza dello Stato, ma anche la prosperità dei sudditi e della società:

“Il est des raisons qui prouvent que cet Usage [le célibat des prêtres] est convenable: mais plus on est persuadé, plus on doit s'opposer à ce que le nombre de ces membres stériles ne se multiplie au-delà du nécessaire; faut-il donc tant de Prêtres pour instruire les peuples? [...]qu'importe que le fer, ou la dévotion mal entendue, lui [au Souverain] ôte un grand nombre de Sujets. Mais chacun n'est-il pas libre d'embrasser le genre de vie qui lui convient davantage? Oui, *pourvu qu'il ne nuise point à la Société, dont il est Membre* [mio corsivo]: or, cette quantité superflue qui se consacre aux Autels, est dommageable à la Société, elle l'affoiblit, on a donc Droit de la diminuer, & on devoit se servir de ce Droit.”¹⁵⁹

E' verosimile pensare che D'Argenson discusse di celibato ecclesiastico anche con l'amico abate Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743)¹⁶⁰, che proprio su suo invito si unì, attorno al 1730, al *club de l'Entresol*¹⁶¹ dove, a quanto riferiva Bolingbroke, egli discusse dei suoi molteplici lavori¹⁶². Nelle *Observations chrétiennes et politiques sur le célibat des pretres*¹⁶³, che l'abbé de Saint-Pierre pubblicò nel 1733, trovavano infatti eco alcune delle tesi di D'Argenson, nonché, come si è già accennato, quelle di Montesquieu sul rapporto tra celibato e spopolamento. Le *Observations* spiccano però in modo particolare, perché costituiscono la prima opera del Settecento francese in cui l'abolizione del celibato ecclesiastico venne esplicitamente rivendicata e posta al centro di una più ampia riflessione sul ruolo della religione e del clero. Inoltre, benché venate di utopismo - cifra di tutta l'opera de l'abbé de Saint-Pierre, a partire dal famoso *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe*¹⁶⁴ - le *Observations* furono un modello per i successivi sostenitori della libertà di matrimonio per il clero.

Come tanti figli cadetti della nobiltà d'*Ancien Régime*, anche Charles Irénée Castel de Saint-Pierre seguì il naturale destino dei figli non primogeniti, imboccando la carriera ecclesiastica senza una

158 *Ivi*, pp. 394-400.

159 *Ivi*, p. 374.

160 É. Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, Thèse de doctorat, Faculté de lettres de Paris, Paris, Bourdier, 1859; J. Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle*, Paris, Baillière, 1865, t. I, riedizione Slatkine Reprints, Genève, 1967; J. Drouet, *L'Abbé de Saint-Pierre. L'Homme & l'Oeuvre*, Paris, Honoré Champion, 1912; M. L. Perkins, *The Moral & Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève, Droz, 1959; D. Suriano, *L'Abbé de Saint-Pierre (1658-1743) ou Les infortunes de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2005; O. Asbach, *Staat und Politik zwischen Absolutismus und Aufklärung: der Abbe de Saint-Pierre und die Herausbildung der französischen Aufklärung bis zur mitte des 18. Jahrhunderts*, Hildeheim, Olms, 2005; S. Gregori, *L' "enfance de la science du Gouvernement". Filosofia, politica e istituzioni nel pensiero dell'abbé de Saint-Pierre*, Macerata, EUM, 2010.

161 N. Childs, *A Political Academy in Paris*, pp. 92-93.

162 C.-I. Castel de Saint-Pierre, *Annales Politiques (1658-1740)*, a cura di J. Drouet, Paris, Honoré Champion, 1912, p. ix.

163 C.-I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat des Prêtres*, pp. 150-183.

164 B. Bacsko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 61; pp. 174-177.

vera vocazione. Tuttavia più che il dato biografico, è il metodo e l'orientamento intellettuale dell'abbé a spiegare il carattere innovatore del suo progetto di riforma del celibato. Dopo un iniziale interesse per le scienze fisiche, l'abbé de Saint-Pierre si occupò per il resto della vita della “science du gouvernement”, intesa quale strumento per la costruzione di un ordine politico capace di garantire “la felicità del maggior numero”¹⁶⁵. Un interesse che lo condusse ad occuparsi delle più varie questioni, di cui sono i suoi numerosi scritti in campo fiscale, economico, culturale e politico, con cui egli volle contribuire alla riforma della monarchia francese uscita dal lungo regno di Luigi XIV¹⁶⁶. Il principio a cui l'abbé orientò le sue proposte di riforma fu quello utilitaristico della prosperità e della felicità del maggior numero, indipendentemente da ogni altro tipo di considerazione, anche di tipo religioso o morale. Per questo orientamento secolarizzato con cui egli intese la scienza politica e per il suo *esprit de quantification*¹⁶⁷, l'abbé è un personaggio chiave per comprendere la nascita della moderna scienza economica e il pensiero francese dei primi decenni del secolo¹⁶⁸.

Tra le riforme avanzate dall'abbé de Saint-Pierre non mancarono ovviamente quelle in campo religioso. La sua concezione religiosa può essere dedotta dai cinque opuscoli *Projet pour rendre les établissements des religieux plus parfaits*, *Observations chrétiennes et politiques sur le célibat des pretres*, *Observations sur l'essentiel de la Religion*, *Projet pour perfectionner l'Education* e il *Discours contre le mahométisme*¹⁶⁹. Lo studioso Merle L. Perkins, biografo dell'abbé, ha definito la sua una “religione civile”¹⁷⁰: un insieme di regole morali basate su una concezione irenista, intesa come base comune a tutte le religioni¹⁷¹. Come molti intellettuali del suo tempo tra cui Montesquieu, Bolingbroke e D'Argenson, egli fu ostile alle dispute teologiche, che avrebbe voluto fossero vietate dal sovrano¹⁷². Per l'abbé il cristianesimo doveva essere portatore di una morale utilitaria¹⁷³ fondata sulla *bienfaisance*¹⁷⁴. La religione era innanzitutto uno strumento della “polizia”

165 S. Gregori, *L' "enfance de la science du Gouvernement"*, p. 14.

166 E. Keiser, “The Abbé de Saint Pierre: Public Opinion and the Reconstitution of the French Monarchy”, *The Journal of Modern History*, 4, 1983, pp. 618-643.

167 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Utilité des denombrements*, in *Ouvrages de Politique*, t. IV, pp. 255-267.

168 J.-C. Perrot, *Avant-Propos*, in C.-I. Castel de Saint Pierre, *Projet de Taille Tarifée*, Munich, Kraus, 1980; J. Barni, “Pourquoi je commence par l'abbé de Saint-Pierre”, in *Histoire des idées morales et politiques*, pp. 47-53; S. Gregori, *L' "enfance de la science du Gouvernement"*, p. 15, pp. 21-48.

169 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat des Prêtres*, in *Ouvrages de Politique*, t. II, pp. 150-183; *Projet pour rendre les Etablissements des Religieux plus parfaits, c'est à dire plus utiles au prochain*, t. V, pp. 63-103; *Discours contre le Mahométisme*, t. V, pp. 104-142; *Observations sur l'essentiel de la religion*, t. XII, pp. 276-277; Id., *Projet de perfectionner l'Education*, Paris, Briasson, 1728.

170 M. L. Perkins, *The Moral & Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, p. 63.

171 Ivi, pp. 66-67.

172 C.-I. Castel de Saint-Pierre, *Projet pour faire cesser les Disputes Séditieuzes des Théologiens*, in *Ouvrages de Politiques*, t. V, pp. 143-192.

173 J. Barni, *Histoire des idées morales et politiques*, p. 75; S. Gregori, *L' enfance de la science du Gouvernement*, pp. 27-28.

174 Termine che sarà diffuso proprio dall'abbé de Saint-Pierre, vedi J. Barni, *Histoire des idées morales et politiques*,

dello stato: suo scopo era di impedire le divisioni e i disordini, e di garantire la coesione dello stato, tanto che egli considerava il pluralismo religioso come un pericolo¹⁷⁵. Per questo l'abbé de Saint Pierre individuava un nucleo di regole e dogmi fondamentali, *l'essentiel de la religion*, che ai suoi occhi costituiva l'irrinunciabile messaggio di Cristo: l'immortalità dell'anima, la resurrezione dei corpi, il giudizio universale, la provvidenza¹⁷⁶. Il resto della dottrina cristiana, proveniente dai concili o dai padri della Chiesa o riferibile ad oscuri passaggi biblici, non era necessario alla salvezza e quindi indifferente, e non doveva dar luogo a divisioni e conflitti. Sarebbe però errato fare dell'abbé de Saint-Pierre un razionalista o un deista come Voltaire o i *Freethinkers*¹⁷⁷. Il tratto distintivo del suo pensiero stava piuttosto nel voler conciliare la salvezza eterna garantita dalla religione cattolica con l'utilità pratica del messaggio cristiano per una pacifica vita terrena¹⁷⁸: aspetti del suo pensiero che lo portarono, per certi versi, ad essere in sintonia con le idee di Montesquieu sulla religione¹⁷⁹. E' in questa prospettiva che si possono meglio comprendere i suoi vari progetti di riforma in campo religioso.

Nel *Projet pour rendre les établissements des religieux plus parfaits*, l'abbé de Saint-Pierre si mostrava particolarmente critico nei confronti del monachesimo e dell' "ozio" contemplativo, che egli considerava in contraddizione con il suo principio di *bienfaisance*¹⁸⁰:

"La perfection [...] tend à la plus grande Bienfaisance. Or, dans des Communautés où il n'y a ni Collèges ni Hôpitaux, ni Séminaires, comment un Religieux pourroit-il s'exercer tous les jours aux oeuvres de la plus grande Bienfaisance, c'est à dire les plus utiles au Prochain? [...] Dans les Couvents qui ne sont destinés ni à l'instruction de la jeunesse ni au service des Pauvres, on y souffre des peines, des austerités, des mortifications, mais elles ne sont point utiles au Prochain"¹⁸¹

Il numero di regolari "inutiles au Prochain" andava diminuito, secondo quanto aveva detto anche D'Argenson, attraverso la riduzione degli istituti religiosi, ad eccezione di quelli destinati all'assistenza ospedaliera e all'educazione: per diminuire il clero ozioso occorreva vietare nuove vestizioni, nazionalizzare i beni degli ordini soppressi, esigere il rinnovo volontario dei voti ogni cinque anni per le donne e ogni dieci per gli uomini; imporre la sottomissione dei Generali degli ordini allo Stato¹⁸².

p. 76.

175 M. L. Perkins, *The Moral & Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, pp. 63-65.

176 J. Barni, *Histoire des idées morales et politiques*, p. 71.

177 M. L. Perkins, *The Moral & Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, p. 71.

178 "le mérite [...] se mesure [...] par la grandeur du desir de plaire à Dieu & par la grandeur de l'utilité qui revient à la Société Crétienne", C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat*, p. 154; R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 (1979), p. 181.

179 R. Shackleton, *Montesquieu*, p. 186; Id., *La Religion de Montesquieu*, in *Actes du congrès Montesquieu*, p. 292.

180 E. Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, p. 105; S. Gregori, *L' "enfance de la science du Gouvernement"*, p. 29.

181 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Projet pour rendre les Etablissements des Religieux plus parfaits*, pp. 75-76.

182 *Ivi*, pp. 65-73.

Ma al di là di queste proposte, spiccava nel discorso dell'abbé la critica radicale alla separazione dal secolo dei regolari, intesa come condizione necessaria per pregare e contemplare Dio. Questa era per Saint-Pierre una forma di irreligione, perché allontanava il clero dalla società. Analoga era la sua critica del clero secolare celibe. Compito di tutti gli ecclesiastici era di offrire ai fedeli un modello esemplare di condotta. Il sacerdote ideale doveva essere “un officier de police morale, [...] un mandataire temporel de ses ouailles, [...] un bonhomme d'humeur douce et tranquille qui rend service à tout le monde et qui s'occupe très peu du dogme religieux et des controverses théologiques”¹⁸³.

Il celibato non era quindi solo un freno all'aumento demografico, ma anche un ostacolo al buon esercizio del compito di cura d'anime. I preti, a causa del divieto di sposarsi, ignoravano i doveri e gli impegni del buon padre di famiglia: la pazienza e la tenerezza verso la moglie e la cura dell'educazione dei figli. Tra il sacerdote celibe e i suoi fedeli vi era una distanza tale da rendere impossibile il ruolo di guida, di *police morale* che egli avrebbe dovuto esercitare sulla comunità. Poiché gli impediva di essere un modello da seguire, il celibato sminuiva l'autorità del parroco:

“Le principal devoir d'un Curé c'est de donner dans sa conduite des bons Exemples à ses Paroissiens dans les points qui sont les principaux & les plus ordinaires de la vie [...] or comment le curé qui n'a ni femme ni enfans pourra-t-il sur cet article donner des exemples d'un excellent pere de famille?”¹⁸⁴

Molto più dello studio dei testi sacri era il comportamento quotidiano esemplare a costituire il vero dovere del parroco: anche nel preparare i sermoni, il sacerdote doveva predicare ai suoi fedeli l'esercizio delle virtù quotidiane e metter da parte le questioni teologiche, difficili da capire e quindi inutili¹⁸⁵. Ma nella realtà - lamentava l'abbé - la vita del parroco era per lo più divisa tra lo studio dei testi sacri, irrilevante per la fede dei parrocchiani, e l'ozio. La possibilità di sposarsi avrebbe invece permesso a tanti preti che desideravano il matrimonio - secondo l'abbé de Saint-Pierre almeno un terzo di loro (circa tremila ordinazioni all'anno in Francia, in base ai suoi calcoli) - di rendersi utile allo stato e alla società cattolica: sia formando nuove famiglie virtuose e migliorando in tal modo la moralità del clero, sia esercitando con maggior efficacia il loro ruolo pastorale, e offrendo ai fedeli un modello di vita da seguire¹⁸⁶.

L'abbé de Saint-Pierre difendeva esplicitamente l'ottica pragmatica e politica con cui affrontava il tema del ruolo “sociale” del sacerdote ed il suo rapporto con il celibato: “il ne parle pas en théologien -affermava con decisione, alludendo a sé stesso- mais seulement en simple politique, en

183 J. Drouet, *L'Abbé de Saint-Pierre*, p. 309.

184 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat*, p.157.

185 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Un Projet pour rendre les Sermons plus utiles*, in *Oeuvres diverses*, Paris, Briasson, 1730, pp. 13-15.

186 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat*, p. 158-159.

simple citoyen d'une société chrétienne, et [...] il ne s'adresse pas aux théologiens, lesquels ne font nulle attention au bonheur des gouvernements”.

In tale prospettiva, l'abbé de Saint-Pierre poteva affermare che il celibato era

“une pratique qui d'un côté, n'est point essentielle à la Religion & qui de l'autre est [...] prejudiciable à toute Société Crétienne”¹⁸⁷

Per dimostrare che il celibato non era un dogma essenziale della religione, l'abbé de Saint-Pierre, ricordava l'originaria libertà di matrimonio delle prime comunità cristiane, e sosteneva che il matrimonio del clero non era stato tra le cause degli scismi con la chiesa d'Oriente e con le chiese prrtestanti¹⁸⁸. Sicché – concludeva - il problema era disciplinare e non dogmatico. Ma

“si le Célibat des Pretres n'est qu'un point de discipline, s'il n'est point essentiel à la Religion Crétienne [...] cète question doit bien moins etre une question Teologique qu'une question Politique”¹⁸⁹

Tra i “motifs de politique” l'abbé de Saint-Pierre annoverava i numerosi casi di inosservanza della castità da parte dei preti e dei frati, che erano all'origine di “disordini” e “scandali”. Molti degli ecclesiastici che avrebbero voluto sposarsi

“scandalizent le prochain par leur conduite vicieuze [...] s'ils avoient été mariez ils n'auroient plus cauzé pareils scandales”.

La tesi che il concubinato del clero costituisse una questione eminentemente politica per i disordini che causava fu un argomento centrale nel dibattito settecentesco sul celibato. Considerazioni analoghe a quelle di Saint-Pierre sull'inosservanza della castità venivano formulate, negli stessi anni, nel volume dedicato alle religioni riformate dell'imponente impresa editoriale dedicata allo studio di tutte le religioni del mondo, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*¹⁹⁰, in otto volumi pubblicati tra il 1723 e il 1743 da Jean Frédéric Bernard, curatore, compilatore ed editore¹⁹¹. Come osserva Israel, questo lavoro enciclopedico di raccolta e descrizione di tutti i riti e le usanze religiose allora conosciute era sintomo di una profonda svolta culturale¹⁹². L'opera testimoniava il relativismo e il disincanto con cui si cominciava a guardare al sacro: ancorato a tempi e luoghi, esso prendeva forme e rituali diversi, che potevano essere comparati e criticati. L'opera, che l'abbé de Saint-Pierre conosceva¹⁹³, metteva in luce, il rapporto esistente, in

187 *Ivi*, p. 151.

188 *Ivi*.

189 *Ivi*, p. 152.

190 J.-F. Bernard, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, 8 voll., Amsterdam, J. F. Bernard, 1723-1743.

191 L. Hunt, M. C. Jacob, W. Mijndhardt, *The Book that changed Europe. Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

192 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 70-87; L. Hunt, M. C. Jacob, W. Mijndhardt, *The Book that changed Europe*, pp. 1-20.

193 M. L. Perkins, *The Moral & Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, p. 65.

ogni religione, tra le pratiche di culto e le specifiche circostanze storiche in cui esse erano nate. Nel volume dedicato alle religioni protestanti, Jean Frédéric Bernard, ugonotto rifugiatosi in Olanda, dove pubblicò l'opera, dopo la revoca dell'editto di Nantes, commentava da un punto di vista “politico” la decisione del Parlamento inglese di abolire l'obbligo di celibato al tempo della riforma aniglicana:

“presqu'en même-tems le Célibat des Prêtres fut mis sur les rangs dans une assemblée du Parlement. Après quelques délibérations, le mariage leur fut permis, & les Loix opposées au mariage furent révoquées. La plus forte raison qu'on pût alléguer pour le mariage des gens d'Eglise, fut prise de leur incontinence, qui jusques-là, disoit-on, les avoit portés à des excès inouis. *Il y avoit beaucoup moins de peine à prouver la vérité de ces excès, qu'à fixer la croyance sur certains dogmes* [mio corsivo]”¹⁹⁴.

Il carattere eminentemente “politico” della questione, l'idea cioè che le imposizioni troppo dure come quelle della castità conducessero a violazioni pericolose per la pace della società, era anche difeso da un illuminista radicale come il marchese d'Argens nelle sue *Lettres Juives*. D'Argens che si ispirò alle *Cérémonies et coutumes religieuses* di Bernard¹⁹⁵, spiegò l'abolizione del celibato da parte dei riformisti inglesi con la necessità di “legare” il clero al sovrano, di sottrarlo al controllo dei papi, allentando la disciplina ecclesiastica.

“Les Pontifes Anglicans, mon cher Isaac, ne sont point engagés au célibat ainsi que les Italiens & les Français. Depuis qu'ils se sont séparés de la Communion Romaine, ils ont contracté des mariages comme les séculiers [...] Cette conduite adroite, politique [...] a causé un préjudice très-considérable à la Cour de Rome. [...] Les Princes, qui secouerent le joug du Pontife Romain, se servirent d'un excellent expédient pour mettre les Ecclésiastiques dans leurs intérêts. Ils les laisserent maîtres des biens dont ils jouissoient: ils ne toucherent point à leurs privilèges; & ils leur permirent d'avoir des *femmes lestes & fringantes* [...] Une église à conduire, & une Femmes à contenter: en voilà plus qu'il en faut pour éloigner tous les Desirs libertins”¹⁹⁶

Mentre per il marchese - libertino e spinozista¹⁹⁷ - il tema del concubinato del clero era ovviamente motivo polemico per demistificare la religione e la pretesa superiorità degli ecclesiastici, per l'abbé de Saint-Pierre gli attacchi dei radicali sull'inosservanza della castità offrivano lo spunto per promuovere una riforma della chiesa in difesa della religione. Con la semplice abolizione del celibato, che per l'abbé era solo una questione disciplinare e non dogmatica,

“la Religion y gagneroit de ce coté-là la diminution du nombre de scandales que donnent les Ministres de l'Eglise”¹⁹⁸.

L'ottica “politica” con cui l'abbé guardava alla disciplina ecclesiastica, e quindi anche al celibato, non aveva come unico scopo il miglioramento dei costumi del clero e quindi la morale della società.

194 J. -F. Bernard, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, t. IV, Amsterdam, J. -F. Bernard, 1736, p. 23.

195 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 379.

196 [J. -B. de Boyer D'Argens], *Lettres Juives, ou Correspondance philosophique, historique et critique, entre un Juif Voyageur à Paris & ses Correspondans en divers Endroits*, t. VI, La Haye, Pierre Paupie, 1737, Lettera CLX, pp. 77-83.

197 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 586-590.

198 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat*, p. 156.

Alle “previsioni demografiche” che egli aveva fatto sulla base dei timori sulle *dépopulation* di Montesquieu, egli aggiungeva che l'aumento demografico prodotto dall'abolizione del celibato avrebbe assicurato tutta una serie di benefici economici: “une augmentation des richesses”, delle “arts & manufactures”, della “culture des terres”, del “comerce” e della consistenza “des troupes”¹⁹⁹, mettendo fine alla superiorità degli stati protestanti denunciata da Montesquieu: “les Etats Protestants ne se peupleront point dorenavant plus que les Etats Catoliques”²⁰⁰. Infine, Saint-Pierre adduceva un ulteriore motivo politico in favore dell'abolizione del celibato: esso avrebbe preservato dall'estinzione le famiglie nobili, poiché i numerosi vescovi reclutati tra la nobiltà, essendo sposati, avrebbero potuto continuare il lignaggio.

Ad ogni sua proposta di riforma l'abbé faceva seguire “les moyens pour executer ce projet”. Per ottenere l'abolizione dell'obbligo di celibato bisognava, a suo avviso, rivolgersi direttamente al sovrano. Questi doveva affidare ad una commissione speciale l'incarico di analizzare il problema da un punto di vista giuridico e di elaborare un progetto di riforma. Poiché l'abolizione del celibato avrebbe giovato all'insieme degli stati cattolici, l'abbé, fedele all'approccio di politica internazionale che aveva informato il suo *Projet de paix perpetuelle* (1712), proponeva di cercare il più ampio accordo possibile tra i sovrani europei su di un testo di riforma da sottoporre alla Curia romana. Benché si dicesse convinto che un concilio nazionale avrebbe potuto modificare la disciplina ecclesiastica senza ricorrere a Roma, era tuttavia preferibile ricorrere al papa in prima istanza e quindi “negocier avec la Cour de Rome”²⁰¹. I sovrani avrebbero dovuto impegnare tutta le loro capacità persuasive per ottenere il consenso papale, ma per questa via avrebbero ottenuto “une grande utilité publique” per i loro stati: l'aumento della popolazione, un clero morigerato, dei sudditi meglio educati alle virtù cristiane.

Malgrado i tratti utopici del riformismo dell'abbé, che suscitarono, come si vedrà, il commento ironico e critico di Rousseau, la sua proposta di abolire l'obbligo di celibato costituì un termine di riferimento fondamentale per molti degli intellettuali che scrissero contro il celibato. Le sue *Observations* raccoglievano quanto fino a quel momento si era stato detto nel discutere il celibato entro i rapporti tra Stato e Chiesa: dalle argomentazioni demografiche ed economiche a quelle sul diritto ecclesiastico, dalla tesi che il celibato non aveva fondamento nel vangelo alla conclusione che il divieto era di natura politica. In tal modo l'abbé de Saint-Pierre fece della libertà di matrimonio per il clero una riforma collegata alla “polizia” dello stato e all'economia.

199 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat*, p. 163

200 *Ivi*, p. 165.

201 *Ivi*, p. 168.

4. Voltaire e la police ecclésiastique del sovrano illuminato

Grazie soprattutto alla diffusione dell'opera montesquieuiana e degli scritti dell'abbé de Saint-Pierre, che ebbero un importante successo presso gli intellettuali illuministi e riformatori europei, la questione del celibato ecclesiastico prese, a partire circa dalla metà del secolo, un posto importante nella discussione di quelle riforme di tipo economico, politico ed ecclesiastico a favore delle quali era allora impegnata l'opinione pubblica illuminata²⁰². In particolare in Francia, all'indomani della guerra di successione austriaca, il tema dell'arretratezza delle nazioni cattoliche rispetto alle protestanti, su cui Montesquieu aveva attirato l'attenzione, in particolare confrontandone la popolazione, acquistò un nuovo vigore, quasi paradigmatico, alla luce della crisi economica che proprio l'impegno bellico aveva aggravato, e che agli occhi di molti rendeva le riforme improcrastinabili. Su tale esigenza sembrò per un certo momento convergere l'assenso generale dei riformatori e degli illuministi, convinti che solo la via delle riforme avrebbe permesso di uscire dalla precarietà economica e di attuare le nuove idee circa il bene pubblico²⁰³.

L'occasione per questa svolta politica, che parve porre le basi per un primo tentativo di assolutismo illuminato in Francia²⁰⁴, fu la riforma fiscale promossa dal *contrôleur général des finances* Machault d'Arnouville nel 1749, con cui egli intendeva far fronte alla soppressione della *dixième*, introdotta per finanziare la guerra, sostituendola con una nuova imposta, detta del *vingtième*. La proposta di Machault non era affatto inedita, ma riprendeva il progetto di *Dîme Royal* di Vauban di inizio secolo²⁰⁵, la cui caratteristica principale era quella di essere riscossa da tutta la popolazione, senza esclusioni per i privilegiati. La riforma di Machault quindi, presentata nel maggio del 1749, mirava sostanzialmente a razionalizzare il sistema fiscale, estendendo al periodo di pace un'imposizione stabile e proporzionale che abolisse i privilegi e le esenzioni di cui godevano in campo fiscale la nobiltà e il clero²⁰⁶. Il clima di speranza creato dal tentativo di Machault favorì una ricca fioritura di studi e proposte di riforma economica che associò gli esponenti dell'alta borghesia commerciale ed economica, i primi esponenti della fisiocrazia e i *philosophes* nella volontà di porre mano ai vetusti e irrazionali motivi di intralcio alla prosperità del regno²⁰⁷.

202 J. Hecht, "From 'Be Fruitful and Multiply' to Family Planning: The Enlightenment Transition", *Eighteenth-Century Studies*, 4, 1999, pp. 541-543; F. Braudel, E. Labrousse, *Histoire économique et sociale de la France*, p. 725.

203 F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, p. 25.

204 L. Trenard, "L'absolutisme éclairé: le cas français", *Annales Historiques de la Révolution française*, 238, 1979, pp. 627-646.

205 [S. LePrestre de Vauban], *Projet d'une Dîme Royale: Qui supprimant la taille & tous autres impôts onéreux*, s.l. [Parigi], s.n.t., 1707.

206 M. Marion, *Machault d'Arnouville. Étude sur l'histoire du contrôle général des finances de 1749 à 1754*, Paris, Hachette, 1891, pp. 199-227; F. Diaz, *Filosofia e politica*, pp. 26-27.

207 *Ivi*, pp. 29-41.

A sostegno della riforma Machault intervenne anche Voltaire che, difendendo il principio di uguaglianza davanti all'imposta su cui si basava la riforma, intervenne in dettaglio anche su quale dovesse essere l'azione politica del sovrano illuminato in campo ecclesiastico. Con l'implicito appoggio di Machault, Voltaire pubblicò anonimamente nel 1750, in concomitanza con l'assemblea del clero gallicano -da cui provenne la resistenza più tenace al decreto²⁰⁸- il pamphlet *La voix du sage et du peuple*²⁰⁹, in cui non solo difendeva il diritto del sovrano a sottoporre a contribuzione i beni ecclesiastici, ma proponendosi come interprete dell'opinione pubblica illuminata e popolare²¹⁰ -*du sage et du peuple*-, forniva anche la definizione di *police ecclésiastique* che spettava al sovrano.

“[La] raison nous enseigne que le prince doit être maître absolu de toute police ecclésiastique, sans aucune restriction, puisque cette police ecclésiastique est une partie du gouvernement; et de même que le père de famille prescrit au précepteur de ses enfants les heures du travail et le genre des études, etc., de même le prince peut prescrire à tous ecclésiastiques, sans exception, tout ce qui a le moindre rapport à l'ordre public”²¹¹.

Poiché, secondo Voltaire, tra i compiti del sovrano in quanto “Pasteur de son Peuple”, vi era anche quello di “augmenter son Troupeau”, il celibato ecclesiastico, “fatal à la société”, come aveva già scritto Montesquieu, rientrava tra quelle pratiche religiose che essendo contrarie all'interesse pubblico, il sovrano poteva riformare in veste di “maître absolu de toute police ecclésiastique, sans aucune restriction”: un'idea che, come si è visto, derivava dal pensiero radicale. L'uso della ragione dimostrava che l'abolizione del celibato avrebbe prodotto conseguenze positive per tutto lo stato: gli ecclesiastici, “rendus à la Patrie”, “cultiveroient la terre, la peupleroient” e “il y auroit plus de Laboureurs & plus de Soldats”²¹². Sempre ricorrendo al metro dell'utilità pubblica, Voltaire annoverava tra i diritti del sovrano anche quello di sopprimere i conventi, in vista degli interessi demografici ed economici dello stato²¹³. Sicché, nel *pamphlet* di Voltaire, l'abolizione del celibato veniva associata alle altre misure di politica economica che solo il sovrano illuminato avrebbe potuto prendere, come la soppressione della manomorta e dei privilegi fiscali di cui godeva il clero.

La *police ecclésiastique* a cui pensava Voltaire era infatti connessa alla sua idea di assolutismo illuminato²¹⁴: il sovrano illuminato, sostenuto e consigliato dal filosofo che “en détruisant la superstition qui est toujours l'ennemie des princes”²¹⁵ indicava la via della riforma, doveva intervenire non solo per ristabilire le sue legittime prerogative, ma anche per eliminare le

208 *Ivi*, p. 15.

209 [Voltaire], *La voix du sage et du peuple*, Amsterdam [Paris], Le Sincère, 1750, l'edizione a cui si fa riferimento è a cura di D. Williams, in *Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. 32 A, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 209-244.

210 P. Cambou, “Les *Mélanges* comme art du montage”, *Revue Voltaire*, 6, 2006, pp. 105-114.

211 Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, p. 241.

212 *Ivi*.

213 *Ivi*.

214 F. Quastana, *Voltaire et l'Absolutisme éclairé (1736-1778)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2003, p. 119.

215 Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, p. 242.

irrazionalità prodotte dalla superstizione:

“Elle nous montre [la raison], que quand le Prince voudra abroger ces Coutumes, elles tomberont comme un bâtiment gothique qu'on détruit pour le rebâtir à la moderne. Elle nous montre, que quand le Prince voudra extirper un abus préjudiciable, les Peuples doivent y concourir, & y concourront, l'abus eût-il quatre mille ans d'ancienneté”²¹⁶

La politica ecclesiastica preconizzata da Voltaire aveva dunque due obiettivi. Da un lato egli denunciava gli abusi e le “usurpazioni dei poteri” regi da parte della chiesa, e per questo reclamava un intervento volto a ristabilire le legittime prerogative del sovrano; dall'altro condannava la superstizione madre di pratiche dannose alla società, sulle quali il sovrano doveva “rebâtir à la moderne”. Sicché le riforme ecclesiastiche che aveva in mente Voltaire si distinguevano dal tradizionale giurisdizionalismo o regalismo perché non erano esclusivamente volte a rivendicare i presunti diritti usurpati dal papa, ma contenevano una decisa e rivendicata esigenza innovatrice, che il sovrano poteva realizzare in quanto “maître absolu de toute police ecclésiastique”. L'obbligo di celibato imposto al clero forniva in tal senso un esempio eloquente, poiché per Voltaire si trattava di una pratica inutile e superstiziosa che l'uso della ragione mostrava essere incompatibile con le esigenze dello stato. Alla sua abolizione, scriveva Voltaire, “la Superstition seule s'y opposoit autrefois; mais la raison, soumise à la Foi, écrase la Superstition”²¹⁷. Sicché era la modernità, ossia l'uso della ragione illuminata al servizio dell'azione politica, a dettarne la necessaria riforma.

I motivi addotti da Voltaire erano quindi in primo luogo di ordine economico-demografico²¹⁸. Il sovrano doveva “rendre aux Lois de la Nature”, “les Imprudents et Imprudentes” che si erano “voués à l'extinction de l'espèce”²¹⁹. Nel *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général* del 1751²²⁰, un altro dei *pamphlets* scritti in occasione del tentativo di riforma di Machault, Voltaire equiparava le religiose nei conventi a delle sepolte vive, riprendendo poi il tema dell'improduttività del celibato in questi termini:

“je compare les terres en friche qui sont encore en France aux filles qu'on laisse sécher dans un cloître: il faut cultiver les unes et les autres”²²¹.

La posizione di Voltaire sul celibato a metà del secolo, negli anni in cui il *parti philosophique* assumeva in Francia una chiara e definita posizione in quanto forza riformatrice opposta alla

216 *Ivi*, p. 241.

217 *Ivi*, p. 242.

218 H. Hasquin, *Voltaire démographe*, in *Les préoccupations économiques et sociales des philosophes, littérateurs et artistes au XVIIIe siècle*, a cura di R. Mortier, H. Hasquin, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 133-147.

219 Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, pp. 241-242.

220 Voltaire, *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général*, a cura di M. Waddicor, in *Œuvres Complètes*, vol. 32 A Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 57-95.

221 *Ivi*, p. 87.

tradizione²²², segna quindi il momento in cui la libertà di matrimonio per il clero venne adottata dai *philosophes* dei Lumi come una delle riforme che il sovrano illuminato doveva adottare.

222 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 814.

Capitolo III. Una nuova concezione del corpo

1. *L'origine cartesiana della critica alla virtù cristiana della continenza*

Gli illuministi radicali contestarono il celibato in quanto strumento della politica dei papi e denunciarono in tal senso l'uso politico della teologia. I pensatori moderati, a partire dall'allarme sullo spopolamento lanciato da Montesquieu, si concentrarono invece sulle conseguenze economicamente e socialmente dannose del celibato. Accanto a questo punto di vista “politico”, che per i primi sottendeva la contestazione completa e totale del potere sacerdotale, mentre per i moderati implicava l'adozione di riforme ecclesiastiche, si sviluppò nel corso del primo Settecento una critica al celibato e alla castità incentrata sulla natura e sui rapporti tra continenza forzata e il corpo umano.

Per comprendere l'origine di questa riflessione occorre, anche in questo caso, risalire alla fine del XVII secolo e alla “crisi della coscienza europea” da cui prese le mosse un nuovo atteggiamento critico verso fatti e fenomeni tradizionalmente considerati “sovranaturali”²²³. Ai fini del nostro discorso, un buon punto di partenza può essere considerato il *Traité de l'excellence du mariage*, di Jacques Chaussé de la Terriere, pubblicato a Parigi nel 1685²²⁴. Il trattato era interamente volto ad esaltare i vantaggi morali e sociali del matrimonio e a condannare lussuria e libertinaggio. In tal senso, l'opera è emblematica della letteratura della seconda metà del XVII secolo che accompagnò l'evolversi della nozione di sessualità coniugale, sviluppando i temi della santificazione del matrimonio, dell'affetto coniugale, dei doveri genitoriali e non da ultimo, come il sottotitolo dell'opera di Chaussé testimoniava, di apprezzamento per il sesso femminile²²⁵.

Al celibato, Chaussé riservava ovviamente un giudizio niente affatto positivo. Come sottilmente si rilevava nel *Journal des Scavans*:

223 J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 220-221.

224 J. Chaussé, *Traité de l'excelence du mariage: de sa nécessité et des moyens d'y vivre heureux. Où l'on fait l'apologie des femmes contre les calomnies des hommes*, Paris, Martin Jouvenel, 1685; seguirono almeno altre cinque edizioni: Amsterdam, Wolfgangh, 1685; Paris, Jouvenel, 1686 e 1689; Paris, LeGras, 1687, Paris, Charpentier, 1707; Jacques Chaussé è anche autore di un libro in cui promuove l'unione dei protestanti alla chiesa romana: id., *Le Réuny de bonne-foi, ou les motifs d'une réunion sincère à l'Eglise catholique, apostolique & romaine. Ouvrage également propre à confirmer les véritables catholiques, & à persuader ceux qui ne le sont pas*, Paris, Le Gras, 1687.

225 M. Daumas, “La sexualité dans les traités sur le mariage en France. XVIe-XVIIe siècles”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 51, 2004, pp. 7-35; C. L. Carlin, “Misogynie et misogamie dans les complaints des mal mariés au XVIIe siècle”, in *La femme au XVIIe siècle*, Actes du colloque de Vancouver 5-7 ottobre 2000, a cura di R.G. Hodgson, University of British Columbia, Tübingen, Narr, 2000, pp. 365-377; A. E. Duggan, *Salonnières, Furies and Fairies: The Politics of Gender and Cultural Change in Absolutist France*, Newark, University of Delaware Press, 2005, pp. 130-141.

“le plus favorable jugement qu'on en puisse faire [nel *Traité*], c'est qu'il [le célibat] est une vertu qui ne fait ni bien ni mal, & qui par cela même qu'il est sans action est un espece de vice”²²⁶

Alla sterilità e alla solitudine dello stato celibe, Chaussé preferiva l'unione dei corpi, che egli interpretava come *modus operandi* della natura: la “conjonction” degli astri, la “copulation” degli animali, la “fornication” dei corpi nella sessualità, l'unione delle anime nell’“amitié” provavano secondo l'autore che la natura agiva attraverso la congiunzione degli elementi e dei corpi. La più completa e importante manifestazione di tale modo di agire della natura era il matrimonio, perché esso era in grado di unire “véritablement les corps & les ames ensemble”²²⁷. Per questo esso non era solo un fatto sociale, ma naturale, sullo stesso piano della nascita e della morte: “La naissance. La mort. Et le mariage sont les trois termes où tous les hommes se rencontrent”²²⁸. Il matrimonio veniva esaltato in quanto base della società: esso garantiva la sopravvivenza e la continuità dello Stato, delle famiglie e della Chiesa, fornendo “des Citoyens à l'un, des successeurs aux autres, & des Elus à la dernière”²²⁹. Nell'elogio della vita matrimoniale e familiare, Chaussé annoverava le soddisfazioni della paternità e del legame coniugale: il padre come un sovrano attento e sollecito doveva compiacersi “du grand nombre de sujets” che egli doveva allevare in quanto “maitre de leur bonne & de leur mauvaise destinée”²³⁰; alle mogli e madri, a cui riconosceva una maggiore “innocence originelle” e una minore corruzione rispetto agli uomini²³¹, Chaussé attribuiva il fondamentale ruolo conciliatorio e pacificatore e smentiva alcuni dei pregiudizi misogini nei loro confronti.

In opposizione a questo discorso filomatrimonialista trovava spazio, come è stato detto, un'aspra critica al celibato, che Chaussé considerava inconciliabile con il corpo umano:

“L'on peut dire de l'homme qu'il est un animal mixte. [...] Il a un corps, il a une âme. Chacune de ces deux parties de son être s'attache aux objets qui luy sont propres, & qui conviennent à sa nature. Comme l'âme est d'une origine céleste & immatérielle, elle n'a pour but que de s'élever au dessus des choses sensibles. [...] Mais le corps qui est terrestre suit sa naturelle destination. [...] [L'homme] par son corps, il entre en quelque façon en communion de nature & de société avec les bêtes. Il fait de ce côté là, ce qu'elles font. Les mêmes accidents luy arrivent. Il a les mêmes désirs. Il est touché des mêmes objets, à cet égard il n'a aucun privilège sur elles.”²³²

La concezione meccanicista del corpo, di evidente derivazione cartesiana, conduceva Chaussé ad affermare che “le corps organisé” - degli esseri umani come degli animali - assolveva alle funzioni fisiologiche fondamentali in modo meccanico, cioè senza l'intervento dell'animo volitivo. Perciò

226 *Journal des scavans*, t. XIII, Amsterdam, 1686, pp.539-541.

227 J. Chaussé, *Traité de l'excelence du mariage*, p. 28.

228 *Ivi*, p. 56.

229 *Journal des scavans*, t. XIII, Amsterdam, 1686, p. 539.

230 J. Chaussé, *Traité de l'excelence du mariage*, pp. 48-49.

231 *Ivi*, p. 197.

232 *Ivi*, p. 211.

esse andavano considerate moralmente indifferenti e neutre²³³. La sessualità, ispirata da uno spontaneo “*désir naturel*” era quindi attività né peccaminosa né eccellente, ma piuttosto necessaria, come il fatto di bere e nutrirsi:

“Disons donc que cette union n'est pas moins nécessaire au monde que le boire, que le manger, que toutes les autres fonctions animales”²³⁴.

Se però l'istinto sessuale era paragonabile alla nutrizione in quanto funzione essenziale, ne conseguiva che l'astinenza sessuale era, se non dannosa, quanto meno inutile e superflua:

“Puis que le Mariage est de l'ordre de la nature, de l'institution de Dieu, & du devoir de l'homme, suivant les preuves que j'en a y rapportées, comment le célibat qui luy est directement opposé, pourroit-il être de soy une vertu? Il en est de luy comme du jeune. Il n'est rien au fond”²³⁵.

Poiché la sessualità era secondo Chaussé una funzione naturale e meccanica del corpo, egli negava categoricamente che la castità potesse “nous rendre semblables aux Anges & aux Saints”, opponendosi quindi all'idea che l'obbligo di celibato servisse come mezzo di perfezione morale²³⁶:

“Si le célibat a lieu dans le Ciel, n'a-t-il pas lieu tout de même dans les Enfers? Les Anges & les Saints ne se marient point, je l'avoue, mais les Démons & les damnez ne se marient pas non plus [...] D'ailleurs si par ce que l'on ne se marie pas dans le Ciel, on ne doit pas se marier sur la Terre, il s'ensuivra tout de même que nous ne devons ni manger ni boire, ni dormir, puis que les Saints & les Anges ne font rien de tout cela”²³⁷.

Egli certo concedeva un formale riconoscimento a “ceux qui y demeurent [dans le célibat] avec la sagesse prescrite par l'Evangile” che erano “sans doute dignes de nos louanges”²³⁸, ma si trattava poco più di una formalità: “Je nie que le célibat purement corporel, soit une perfection, & qu'il nous rende semblables, auz Anges & aux Saints.”²³⁹

Nella recensione del *Traité de l'excelence du mariage* nelle *Nouvelle de la République des Lettres*, il filosofo ugonotto Pierre Bayle, tra i più celebri sostenitori dell'inutilità delle pratiche religiose sulla morale²⁴⁰, sottolineava proprio l'importanza della desacralizzazione che Chaussé faceva del celibato:

“L'Auteur [...] il dit entre autre chose, [...] qu'on ne doit pas alléguer comme un préjugé pour le mariage l'état des Anges & des Bienheureux, puis qu'à cet égard ils n'ont rien qui ne convienne également aux Diables & aux damnez”²⁴¹.

La svalutazione di Chaussé delle pretese virtù che il cristianesimo accordava al celibato ricomparve 35 anni dopo nelle parole di Usbek nelle *Lettres Persanes* attraverso cui Montesquieu si interrogava

233 P. Hoffmann, *La femmes dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine, 1995 (1977), p. 54.

234 J. Chaussé, *Traité de l'excelence du mariage*, p. 218.

235 *Ivi*, p. 219.

236 J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, p. 210.

237 J. Chaussé, *Traité de l'excelence du mariage*, pp. 222-223.

238 *Ivi*, p. 219.

239 *Ivi*.

240 P. Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne*, pp. 266-268.

241 *Nouvelles de la République des Lettres*, septembre 1685, art. III, pp. 364-366.

ironicamente sulla presunta superiorità della continenza:

“[la] continence éternelle c'est chez les chrétiens la vertu par excellence; en quoi je ne les comprends pas, ne sachant ce que c'est qu'une vertu dont il ne résulte rien. Je trouve que leurs docteurs se contredisent manifestement, quand ils disent que le mariage est saint, et que le célibat qui opposé, l'est encore davantage”²⁴².

Alla base della critica di Chaussé e Bayle, vi era l'idea che le mortificazioni del corpo, come la continenza o il digiuno, non potessero agire sull'anima e quindi avere un significato morale. Tale posizione si fondava evidentemente sulla concezione cartesiana del corpo: l'espulsione dell'anima dal corpo operata da Cartesio escludeva qualsiasi interazione tra le due entità²⁴³. La castità era dunque moralmente inefficace e neutra, mentre il matrimonio che “riuniva” anima e corpo andava giustamente esaltato²⁴⁴.

La critica “cartesiana” al celibato imperniata sulla svalutazione della superiorità morale della castità travalicò, nel primo Settecento, l'ambito “matrimoniale” per assurgere a spunto di riflessione filosofica sul rapporto tra religione e Natura, intesa quale insieme di meccanismi naturali di origine divina o leggi naturali immanenti alla natura stessa. Sull'incompatibilità tra le pratiche religiose e Natura - il celibato contrario alla natura - intervennero sia Voltaire sia Diderot, ma da due posizioni filosofiche diverse, quella deista-newtoniana e quella atea-materialista.

2. Il celibato è contrario all'ordine naturale e divino

Ritornato in Francia dopo l'esilio inglese (1726-1729), Voltaire divenne il più importante e influente divulgatore sul continente dell'Illuminismo newtoniano²⁴⁵. Con la pubblicazione delle sue celebri *Lettres philosophiques* nel 1734²⁴⁶ e degli *Éléments de la philosophie de Neuton* nel 1738²⁴⁷ Voltaire si fece interprete del sistema filosofico newtoniano fondato sull'assunto di “un Dio generale dell'universo che darebbe diverse direzioni ai diversi corpi”²⁴⁸. L'argomento del disegno divino, centrale nella concezione deista di Voltaire, poggiava infatti sulle legge di gravitazione universale di Newton²⁴⁹, che allora non venne interpretata solo come legge astronomica, ma come perno di tutto il

242 C. -L. de Secondat Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 447.

243 J. I. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford New York, Oxford University Press, 2006, p. 572.

244 Ivi, p. 573.

245 M. C. Jacob, *L'Illuminismo radicale*, pp. 115-123; J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, pp. 138-132.

246 [Voltaire], *Lettres philosophiques*, Amsterdam, E. Lucas au Livre d'Or, 1734.

247 [Voltaire], *Éléments de la philosophie de Neuton mis à la portée de tout le monde*, Amsterdam, Étienne Ledet et Compagnie, 1738.

248 Voltaire F. M. Arouet, *La Metaphysique de Neuton, ou parallèle des sentimens de Neuton et de Leibnitz*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1740, citato in M. C. Jacob, *L'Illuminismo radicale*, p. 122.

249 R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet, 1956, pp. 187-206;

sistema deista-provvиденzialista voltairiano²⁵⁰. Corollario della legge newtoniana era infatti l'idea che il movimento fosse esterno alla materia, prova secondo i sostenitori di tale orientamento filosofico dell'esistenza di un Dio ordinatore dell'universo²⁵¹. Così Voltaire spiegava la legge di Newton nelle *Lettres Philosophiques*:

“Si cette force de gravitation, d'Attraction, agit dans tous les globes célestes, elle agit sans doute sur toutes les parties de ces globes; car, si les corps s'attirent en raison de leurs masses, ce ne peut être qu'en raison de la quantité de leurs parties; et si ce pouvoir est logé dans le tout, il l'est sans doute dans la moitié, il l'est dans le quart, dans la huitième partie, ainsi jusqu'à l'infini. [...] Donc ce pouvoir existe réellement dans toute la matière, et dans les plus petites particules de la matière. Ainsi, voilà l'Attraction qui est le grand ressort qui fait mouvoir toute la nature”.

A questo periodo di divulgazione pedagogica dell'illuminismo newtoniano risalgono anche i *Discours en vers sur l'homme*, scritti tra il 1734 e il 1738, e pubblicati per la prima volta nel 1740²⁵², in cui Voltaire delineava “une espèce de système de moral”, un'etica su cui fondare la ricerca umana della felicità²⁵³. L'opera si ispirava all'*Essay on Man* di Alexander Pope (1688-1744), quattro epistole in versi, che il poeta inglese compose sulla base delle sue conversazioni filosofiche con l'amico e maestro Bolingbroke, pubblicate per la prima volta tra il 1733 e il 1734²⁵⁴. Nel poema filosofico, Pope descriveva l'ordine terreno naturale come l'opera divina in cui il bene e il male trovavano un senso provvidenziale anche se incomprensibile all'uomo. Egli era guidato dalla ragione e dall'istinto naturale nella ricerca della felicità, sui cui presiedeva Dio²⁵⁵. Come ha spiegato lo studioso Robert Mauzi, secondo Pope

“Il appartenait à Dieu d'ordonner entre elles ces poursuites individuelles et d'en composer le bonheur général. Il ne dédaigne rien dans cette tâche. Bien loin de ne songer qu'à l'éternel, c'est la matière même de nos destinées terrestres qu'il modèle sans cesse, pour nous construire ici-bas le plus habitable des séjours. Tout lui est bon, même les défauts et les vices. La Providence sait rendre les hommes heureux en les prenant tels qu'ils sont. Dieu ne désavoue pas son œuvre. Il est assez puissant pour tailler dans la nature même de quoi bâtir son plus bel ouvrage: l'harmonie de l'univers”.²⁵⁶

Ispirandosi quindi a Pope, anche Voltaire intendeva con i suoi sette *Discours* tracciare un sistema morale in accordo con i principi della filosofia lockeana e newtoniana, di un Dio architetto dell'universo²⁵⁷. Nei *Discours* Voltaire difendeva la possibilità data ad ogni uomo di raggiungere la

250 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 201-222, specialmente p. 206; pp. 754-756.

251 *Ivi*, p. 209, p. 212, p. 762.

252 [Voltaire], *Recueil de pièces fugitives en prose et en vers*, s.l. [Rouen], s.n.t., 1740; l'edizione utilizzata è: Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, a cura di H. T. Mason, in *Œuvres complètes*, t. 17, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 457- 535; vedi *Dictionnaire général de Voltaire*, a cura di R. Trousson, J. Vereruyse, Paris, Champion, 2003, pp. 360-363.

253 *Ivi*, pp. 403-404.

254 O. Duchâteau, *Pope et Voltaire. “An Essay on Man” (1734) “Discours en vers sur l'homme” (1734-1737)*, Gryphiswaldiae, 1875; vedi A. Pope, *An Essay on Man*, in *The Poems of Alexander Pope*, a cura di M. Maynard, London, Methuen, 1950, t. III.

255 J. Ehrard, *L'idée de nature*, p. 388-389; R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, p. 234.

256 *Ivi*, pp. 234-235.

257 E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, pp. 161-163; M. K. Selby, *An introduction to Voltaire's Discours en vers sur l'homme*, tesi di laurea, Ohio State University, 1946, pp. 13-18.

felicità (I), la cui esistenza era basata sulla libertà di scelta, base di ogni morale (II)²⁵⁸. Il terzo, quarto e quinto erano dedicati all'analisi delle passioni. Nel sesto, Voltaire affermava la necessità di accettare i limiti dell'esistenza umana, tra cui quelli della conoscenza, mentre nell'ultimo indicava nella *bienfaisance* la virtù morale secolarizzata su cui fondare le *bonheur* della società.

Il quinto di questi componimenti era in particolare dedicato alla *nature du plaisir* ed è anche quello in cui si trova la critica di Voltaire al celibato in quanto contrario alla natura dell'uomo. Nei *Discours* Voltaire non esaltava le passioni umane in senso puramente edonistico -il fine non era il piacere in sé- ma in quanto portatrici di un valore morale²⁵⁹. Le passioni, se moderate, conducevano al bene, alla felicità, alla prosperità dell'individuo. “Le plaisir vient de Dieu” -affermava Voltaire- sicché l'appagamento, il desiderio, il piacere andavano considerati come mezzi impiegati da Dio per modellare l'esistenza terrena²⁶⁰. Come un “motore” divino, le passioni inducevano gli uomini a nutrirsi, riposarsi, fuggire il pericolo, riprodursi:

“La Nature attentive à remplir vos désirs, / Vous appelle à ce Dieu par la voix des plaisirs. / Nul encore n'a chanté sa bonté tout entière; / Par le seul mouvement il conduit la matière; / Mais c'est par le plaisir qu'il conduit les humains.”²⁶¹

La voluttà, in particolare, era una specie di forza motrice mediante cui Dio induceva gli uomini alla perpetuazione della specie:

“Ou que l'amour vous force, en des moments plus doux, / A produire un autre être, à revivre après vous. / Partout d'un Dieu clément la bonté salutaire / Attache à vos besoins un plaisir nécessaire”²⁶²

In tale celebrazione del rapporto tra Dio e l'uomo all'insegna del linguaggio dei sensi, trovava spazio la radicale condanna di Voltaire della svalutazione cristiana della voluttà. L'obiettivo polemico del quinto *discours* -secondo quanto precisato dalla critica- era in particolare l'ascetismo del filosofo Blaise Pascal (1623-1662), che nel 1654 si era ritirato nel convento giansenista di Port Royal²⁶³ e che

“tenant ses désirs enchaînés sous sa loi, / S'arrache au genre humain pour qui Dieu nous fit naître, / Se plaît à l'éviter plutôt qu'à le connaître; / Et brûlant pour son Dieu d'un amour dévorant, Fuit les plaisirs permis, par un plaisir plus grand. Mais que fier de ses croix, vain de ses abstinences, / Et surtout en secret lassé de ses souffrances, / Il condamne dans nous tout ce qu'il a quitté, / L'hymen, le nom de père, et la société”²⁶⁴

Voltaire, che in quegli anni era impegnato nel tentativo di raccogliere attorno alla filosofia

258 R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, p. 150.

259 É. Faguet, “Voltaire poète moraliste”, *Revue des cours et conférences*, 6, 1901, p. 253; R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, p. 234.

260 M. K. Selby, *An introduction to Voltaire's Discours en vers sur l'homme*, p. 66; H. T. Mason, *Introduction*, in Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, p. 411; R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, pp. 236-237.

261 Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, vv. 15-18, p. 504.

262 *Ivi*, vv. 27-30, p. 505.

263 M. K. Selby, *An introduction to Voltaire's Discours en vers sur l'homme*, p. 67.

264 Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, vv. 60-68, p. 508.

newtoniana-lockeana il consenso degli ambienti ecclesiastici francesi più aperti al cambiamento²⁶⁵, utilizzava dunque la severa condanna dei piaceri carnali del giansenismo ascetico seicentesco rappresentato da Pascal, per accreditare, presso i numerosi avversari dei giansenisti del primo Settecento, la “teologia newtoniana”, in cui trovavano posto anche la voluttà, le passioni e i piaceri terreni - se moderati - in quanto manifestazione delle leggi naturali provvidenziali divine. Una strategia, quella di Voltaire, che permetteva di collocare la felicità nell'al di qua in un quadro teologico, senza imboccare la via dell'ateismo, ma anzi fornendo al *bonheur* terreno una sanzione divina. In tale contesto, la dottrina tradizionale della continenza forzata era da considerarsi innaturale ed inumana:

“Dieu, si nous l'en croyons, serait servi par nous, / Ainsi qu'en son sérail un musulman jaloux, / Qui n'admet près de lui que ces monstres d'Asie, / que le fer a privés des sources de la vie”²⁶⁶

Anche nei versi di Voltaire ritornava quindi quel paragone tra il clero costretto al celibato e gli eunuchi orientali che già era stato fatto da Montesquieu e da Bolingbroke. Ignorare o sacrificare gli stimoli naturali, “dompter la Nature”, in nome di una presunta perfezione morale era in realtà, secondo Voltaire, un'operazione immorale perché contraria alla volontà dell'Essere Supremo, che si esprimeva anche e forse soprattutto attraverso la possibilità offerta all'uomo di ricercare, con misura, la felicità terrena²⁶⁷.

3. Celibato e materialismo: l'articolo *Célibat* nell'*Encyclopédie*

Nel 1749 Voltaire scrisse a Diderot chiedendogli di chiarire la sua idea di essere umano: l'uomo era opera di “un ouvrier infiniment habile” - domandava Voltaire - o materia “nécessairement organisé”?²⁶⁸. Dietro alla laconica domanda, si celava in realtà la questione fondamentale su cui l'illuminismo moderato, deista e teleologico si differenziò in maniera inconciliabile da quello radicale, materialista e determinista, ossia la concezione di uomo e della Natura²⁶⁹.

All'epoca, Diderot aveva già abbandonato le giovanili concezioni deiste ed era già approdato al materialismo attraverso lo studio della biologia²⁷⁰, e si accingeva insieme a D'Alembert a pubblicare i primi volumi dell'*Encyclopédie*, che comparvero nel 1751. Proprio nell'*Encyclopédie*, Diderot, che fu l'autore dell'articolo *Célibat*, sviluppò la critica a tale istituzione della disciplina ecclesiastica da

265 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 757.

266 *Ivi*, vv. 75-78, p. 509.

267 R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, p. 238; J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 782.

268 *Ivi*, p. 363, pp. 823-824.

269 *Ivi*, pp. 814-824. J. Ehrard, *L'idée de nature*, pp. 125-138.

270 J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1963, p. 599.

un punto di vista materialista. Se Voltaire aveva sostenuto che la continenza forzata era una pratica immorale perché violava i meccanismi di origine divina che l'uomo aveva per perseguire la felicità sulla terra, Diderot mostrò invece che obbligare gli uomini al celibato significava andare contro alle leggi biologiche della fisiologia umana su cui gli uomini fondavano l'organizzazione sociale. Sicché l'obbligo di celibato andava considerato come un'intenzionale distorsione della natura umana, operata tirannicamente dalla chiesa mediante le leggi civili per difendere l'assetto sociale e politico esistente²⁷¹.

Diderot cominciava l'articolo *Célibat*²⁷² con una sintesi dell'*Histoire critique du célibat*²⁷³, un saggio di erudizione ecclesiastica in difesa del celibato sacro presentata all'*Académie des Inscriptions et Belles Lettres* nel 1713 da Henri Morin²⁷⁴ (1655-1728), membro dell'*Académie* e ministro protestante convertitosi al cattolicesimo. Nel saggio Morin difendeva l'idea che la castità fosse più naturale dell'unione sessuale, basandosi su di un'interpretazione letterale del testo biblico. Adamo ed Eva -spiegava Morin- furono casti nell'Eden, e solo dopo il peccato originale essi sentirono il bisogno di accoppiarsi. Perciò l'astinenza sessuale era più vicina alla vera natura dell'uomo: donde la maggior santità del celibato rispetto al matrimonio. Morin continuava poi con la citazione dei passi del Vecchio Testamento in cui ravvisava la prova che “le *célibat* est aussi ancien que le monde; il est aussi étendu que le monde: il durera autant & infiniment plus que le monde”²⁷⁵.

Diderot incluse nell'*Encyclopédie* la sintesi dell'oscuro e tradizionalista testo di Morin sia come misura di prudenza sia con intento ironico. Lasciando parlare l'erudito di inizio secolo, Diderot metteva in luce le incongruenze e le bizzarrie di “une interprétation grammaticale” - come lui stesso la definiva - del testo biblico, quale era appunto quella di Morin. D'altra parte, ad una lettura superficiale, la dottrina del celibato appariva esposta seguendo la tradizione: una “trappola” ben ordita, visto che vi sono caduti anche studiosi contemporanei²⁷⁶. Al lettore attento non poteva però sfuggire l'intento sarcastico che aveva portato Diderot a pubblicare un testo come quello di Morin. Il tono derisorio era poi del tutto evidente quando il *philosophe* commentava la contrapposizione che Morin faceva tra il celibato del clero cattolico e quello dei sacerdoti degli antichi culti pagani.

271 J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 709-713; E. Walter, “Le complexe d'Abélard ou le célibat des gens de Lettres”, *Dix-huitième siècle*, 12, 1980, pp. 143-144.

272 D. Diderot, “Célibat”, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1752, t. II, pp. 801-806; l'edizione a cui si fa riferimento è a cura di J. Lough, J. Proust, in *Œuvres Complètes*, t. VI, Paris, Hermann, 1976, pp. 289-305.

273 H. Morin, *Histoire critique du célibat*, in *Mémoires de Littérature Tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres depuis 1711 jusqu'à 1718*, t. V, La Haye, Gosse, 1724, pp. 404-428.

274 F. X. Feller, *Dictionnaire Historique*, Paris, Méquignon, 1818, vol. VI, p. 429.

275 D. Diderot, “Célibat”, p. 289.

276 C. Blum, *Strength in Numbers*, p. 37; J. Hecht, *Célibat, stratégies familiales et essor du capitalisme au XVIIIe siècle*, p. 261.

Quest'ultimo era

“un état bien différent du haut degré de perfection où nous le voyons aujourd'hui: changement qui n'est pas étonnant; celui-ci est l'ouvrage de la grace & du Saint Esprit; celui-là n'étoit que l'avortion imparfait d'une nature dérégulée, dépravée, débauchée, triste rebut du mariage”²⁷⁷

Dopo la parte fintamente ortodossa, Diderot prendeva a considerare il celibato “avec les yeux de la Philosophie”. Anche in questa seconda parte egli affermava di voler “rapporter fidelement, non seulement les opinions; mais les discours même des auteurs, & de ne puiser ici que dans des sources approuvées de tous les honnêtes gens”²⁷⁸. Una precauzione che era poco più che una formalità, visto che dietro le citazioni Diderot celava una radicale condanna del celibato, sulla base di una concezione puramente materialista della sessualità²⁷⁹. Egli affermava anche di non voler criticare il celibato consacrato dalla religione, ossia quello dettato “par quelqu'autorité supérieure à celle de la nature” - ancora una volta il tono era chiaramente ironico e dissimulatorio - ma quello adottato per “l'imprudence, la misanthropie, la légereté, le libertinage”. In realtà l'obiettivo polemico era proprio la dottrina ecclesiastica del celibato: la religione cattolica si basava -a suo avviso- su un'errata concezione dell'uomo, l'idea cioè che egli potesse “derogare alla natura”, e cioè al funzionamento del corpo, una concezione che l'aveva condotta ad accordare alla castità un valore morale superiore.

Per dimostrare la sua tesi Diderot ricorreva, con un espediente tipico dei modi di filosofare del secolo, all'ipotesi dello stato di natura. Qui egli collocava un essere umano isolato, senza superiori, senza inferiori, lontano da ogni stimolo: un essere “plongé dans la mélancholie”. Egli poi ipotizzava che quest'uomo avesse la facoltà di sentire “le bonheur d'exister” e “même quelque félicité” e che vi fosse una coerenza tra le sue facoltà e la sua costituzione fisica : “ce n'est pas tout à fait un monstre, & [...] relativement à lui-même sa constitution n'est pas entièrement absurde”²⁸⁰. Infine, benché l'uomo solo escludesse qualsiasi regola morale, Diderot lo definiva “buono”: “il faudroit bien franchir le mot, & reconnoître que cet être est bon, s'il est possible toutefois qu'il soit parfait en lui-même, sans avoir aucun rapport, aucune liaison avec l'univers dans lequel il est placé”²⁸¹.

Quella di Diderot era però una dimostrazione per assurdo: l'essere umano non era isolato, bensì “legato” naturalmente agli altri uomini :

Mais si l'on venoit à découvrir à la longue quelque système dans la nature dont l'espece d'automate en question pût être considéré comme faisant partie; si l'on entrevoyoit dans sa structure des liens qui l'attachassent à des êtres semblables à lui; si sa conformation indiquoit une chaine de creatures utiles, qui

277 D. Diderot, “Célibat”, p. 291.

278 *Ivi*.

279 E. Walter, “Le complexe d'Abélard ou le célibat des gens de Lettres”, p. 144.

280 *Ivi*.

281 *Ivi*.

ne pût s'accroître & s'éterniser que par l'emploi des facultés qu'il auroit reçues de la nature; il perdrait incontinent le titre de *bon* dont nous l'avons décoré: car comment ce titre conviendrait il à un individu, qui par son inaction & sa solitude tendrait aussi directement à la ruine de son espece? La conservation de l'espece n'est - elle pas un des devoirs essentiels de l'individu?²⁸²

I legami naturali dunque univano gli uomini in una “chaîne de creatures” un'immagine molto diffusa tra gli illuministi²⁸³ nell'ambito della riflessione sulla nozione di sociabilità naturale²⁸⁴. In questo caso Diderot prendeva a prestito l'immagine da Shaftesbury (1671-1713)²⁸⁵, il filosofo inglese, deista e radicale, secondo cui praticare la virtù significava per l'uomo regolare i propri impulsi in armonia con la sua sociabilità, indipendentemente dalle sanzioni religiose²⁸⁶. Come sottolinea lo studioso Jean Ehrard: “A la suite du philosophe anglais, Diderot insiste sur le fait que la sociabilité, source de toutes les vertus, a aussi des racines biologiques”²⁸⁷.

In effetti, la “chaîne de créature” descritta da Diderot nell'*Encyclopédie* aveva delle evidenti caratteristiche biologiche: erano “la structure des liens”, “la conformation” e “les facultés”, l'organizzazione dei corpi e le caratteristiche della materia vivente che indicavano l'esistenza di un legame biologico tra gli uomini²⁸⁸. Dunque i legami sociali, che erano prosecuzione dei legami biologici, ossia sessuali²⁸⁹, non dovevano rispondere ad altre leggi se non a quelle della biologia, della natura, la quale non aveva alcun fine, se non l'incessante riproduzione di sé stessa²⁹⁰. Diderot insinuava qui il più ardito argomento spinozista, ossia l'esclusione di qualsiasi finalismo: il senso dell'umanità risiedeva nella natura umana stessa: la sua sopravvivenza e perpetuazione²⁹¹.

In questo senso Diderot dimostrava come la religione e le sue dottrine, come quella del celibato, si rivelavano essere incapaci di fornire delle regole morali adatte agli uomini, correttamente intesi secondo le leggi della natura. Qualsiasi idea di Dio, anche la più “conciliante” con la natura umana (la strategia adottata da Voltaire per mettere d'accordo scienza e religione), implicava l'idea di “un'autorità superiore a quella della natura”: l'idea cioè che fosse possibile modificare la fisiologia dell'uomo. Per questo qualsiasi idea di Dio - sosteneva Diderot - metteva in contraddizione l'uomo con sé stesso, impedendogli la felicità²⁹². Se invece la vita sociale degli uomini fosse stata regolata

282 *Ivi*.

283 J. Ehrard, *L'idée de nature*, p. 191.

284 *Ivi*, p. 372.

285 *Ivi*, p. 373; M. Bradie, *The Secret Chain. Evolution and Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 18; J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, p. 67, p. 710; Id., *Enlightenment contested*, pp. 785-786.

286 J. Ehrard, *L'idée de nature*, p. 373.

287 *Ivi*.

288 J. Roger, *Les sciences de la vie*, p. 617; nell'articolo “Animal” dell'*Encyclopédie* Diderot sostenne che la vita era “une propriété physique de la matière”, cfr. J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 747.

289 C. Duflo, “Le lien et la ficelle. Diderot, le lien social et les pantins”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 25, 1998, pp. 75-89.

290 J. Roger, *Les sciences de la vie*, p. 593.

291 J. I. Israel, *Enlightenment. Contested*, p. 197.

292 J. Roger, *Les sciences de la vie*, p. 615.

da leggi conformi alla loro natura - necessaria e immutabile - essa sarebbe stata più felice, non in senso individuale ma collettivo, come società umana²⁹³. La dottrina del celibato dimostrava invece che accordare, erroneamente, un merito ad un comportamento contrario ai caratteri biologici dell'uomo, come la castità, significava incidere in modo negativo sui suoi legami sociali e quindi sui destini politici della società.

E' quindi evidente che il tema dell'aumento della popolazione, che pure, come è stato giustamente osservato²⁹⁴, era presente nell'articolo dell'*Encyclopédie*, assumeva un significato filosofico molto più complesso rispetto agli altri interventi populazionisti. L'aumento della popolazione non era una semplice questione di forza dello Stato o di politica economica. Liberare la sessualità dalle costrizioni innaturali cui era sottoposta da un'errata concezione dell'uomo avrebbe consentito lo sviluppo spontaneo del genere umano, la sua riproduzione e perpetuazione, che Diderot definiva “un dovere essenziale dell'individuo”, non in ossequio ad una politica di potenza dello stato o in quanto atto di responsabilità morale, ma perché tale era il funzionamento biologico cogente dell'essere umano, e in ciò si risolveva, dal punto di vista materialista, il senso dell'uomo.

Le considerazioni successive sul celibato e sui suoi negativi effetti economici e politici vanno quindi intese entro questa impostazione materialista del problema. Diderot riprendeva in larghissima parte brani tratti da Saint-Pierre e volti, come si è detto, a dimostrare il carattere puramente disciplinare del divieto di matrimonio per il clero ed quindi estraneo all'originario messaggio cristiano. E citava poi l'*Essai politique sur le commerce* di Jean François Melon, che a sua volta, come si è detto, faceva riferimento ai timori per la *dépopulation*.

Ma tra Saint-Pierre e Melon, Diderot inseriva una citazione tratta dall'*Esprit des Lois* sugli obblighi di natura religiosa: un tema che Montesquieu aveva già abbozzato nelle *Lettres Persanes*, e che alla luce delle valutazioni materialiste sul celibato assumeva un significato dirompente. Quando Usbek, nella lettera CXVII, notava l'apparente contraddizione tra la sacralità del matrimonio e la dottrina cristiana del celibato, aggiungeva in maniera un po' sibillina che “en fait de préceptes et de dogmes fondamentaux, le bien est toujours le mieux”²⁹⁵. Montesquieu “girava” il proverbio “le mieux est l'ennemi du bien” per suggerire che la forzatura in precetti obbligatori dei consigli evangelici, specialmente di castità, poteva essere controproducente ed andare a discapito del “bene”. Implicita era l'idea che la castità dovesse essere osservata volontariamente, idea poi ripresa e sviluppata

293 P. Hoffmann, *La Femme dans la pensée des Lumières*, pp. 512-521, specialmente nota 146 p. 512; D. Grimaldi, *Diderot. Politico e Materialista dell'Encyclopédie*, Roma, Japadre, 1997, pp. 15-28; I. Hisashi, *Genèse d'une morale matérialiste. Les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Paris, Champion, 2001, pp. 339-345.

294 H. Hasquin, *Politique, Économie et démographie chez Diderot: aux origines du libéralisme économique et démocratique*, in *Thèmes et figures du siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, a cura di R. Trousson, Genève, Dorz, 1980, p. 118.

295 C. -L. Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 447.

nell'*Esprit des Lois*:

“Les lois humaines, faites pour parler à l'esprit, doivent donner des préceptes, et point de conseils: la religion, faite pour parler au cœur, doit donner beaucoup de conseils et peu de préceptes. Quand par exemple elle donne des règles, non pas pour le bien, mais pour le meilleur; non pas pour ce qui est bon, mais pour ce qui est parfait, il est convenable que ce soient des conseils, et non pas des lois; car la perfection ne regarde pas l'universalité des hommes ni des choses. De plus, si ce sont des lois, il en faudra une infinité d'autres pour faire observer les premières. Le célibat fut un conseil du christianisme: lorsqu'on en fit une loi pour un certain ordre de gens, il en fallut chaque jour de nouvelles pour réduire les hommes à l'observation de celle-ci. Le législateur se fatigua, il fatigua la société pour faire exécuter aux hommes par préceptes ce que ceux qui aiment la perfection auraient exécuté comme conseil”²⁹⁶.

Per Montesquieu quindi pochissimi precetti della chiesa dovevano avere il carattere obbligatorio delle leggi positive; tra questi egli escludeva il celibato, perché poteva essere, ed effettivamente era secondo lui, contrario al bene sociale e politico²⁹⁷.

Alla luce delle considerazioni materialiste di Diderot, tale citazione posta al termine dell'articolo *Célibat* assumeva un senso molto più radicale: poiché le leggi religiose erano fondate su una concezione sbagliata dell'uomo, che lo mettevano in contraddizione con sé stesso, allora esse non dovevano essere obbligatorie. Il divieto di matrimonio per il clero violava la natura dell'uomo.

296 C. -L. Secondat de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre 14, Chapitre VII, in *Œuvres Complètes*, a cura di R. Caillois, Paris, Gallimard, 1951, t. II, pp. 719-720.

297 S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, pp. 61-64; C. J. Bayer, *Nature et Valeur dans la philosophie de Montesquieu. Analyse méthodique de la notion de rapport dans l'Esprit des Lois*, Paris, Klincksieck, 1982, pp. 295-296; J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, p. 179.

II

CELIBATO E POLITICA

Capitolo I. Proposte di riforma di chierici canonisti

La diffusione della critica filosofica al celibato, attraverso la circolazione nella Repubblica europea delle Lettere, delle opere più importanti, dalle *Lettres Persanes* alle opere di Saint-Pierre, dall'*Esprit des Lois* all'*Encyclopédie*, stimolò, a partire dalla metà del secolo, intellettuali, politici, giuristi, laici ed ecclesiastici, innovatori e difensori della tradizione a confrontarsi con il tema del celibato ecclesiastico. Tale riflessione diede luogo ad una fioritura di pubblicazioni che, benché riflettessero punti di vista vari ed articolati, è possibile ricondurre a tre orientamenti distinti: la prospettiva infra-ecclesiastica, quella giurisdizionalista ed infine un approccio “naturalista”.

La prima testimonianza dell'approdo della critica al celibato ecclesiastico, da una prospettiva politica, tra i pensatori ecclesiastici moderati e per così dire “laici”, si ebbe tra la fine degli anni '50 e gli anni '60, quando comparvero, in Francia e a Venezia, due trattati a sostegno della libertà di matrimonio per il clero, che già allora vennero messi in relazione per l'analogo punto di vista: esse si inserivano infatti, rispettivamente, nel solco della tradizione gallicana (l'opera francese) e giurisdizionalista (l'opera veneziana). Entrambe le opere presentavano l'abolizione dell'obbligo di celibato come una razionalizzazione della disciplina ecclesiastica, in accordo con l'esigenza di ridimensionare l'influenza delle pratiche religiose sull'economia e la “polizia” dello Stato. Un altro aspetto comune alle due opere fu che entrambe furono scritte in momenti di tensione nei rapporti tra stato e chiesa, in occasione di tentativi di riforma della disciplina ecclesiastica: nel 1758 in Francia, dopo la querelle *du refus des sacrements*; nel 1766 a Venezia, dopo la nomina della Deputazione *ad pias causas*.

1. Les Avantages du Mariage dell'abbé Desforges (1758)

L'opera di Pierre Desforges, canonico di Étampes, intitolata *Avantages du Mariage et combien il est nécessaire & salubre aux prêtres & aux évêques de ce tems-ci d'épouser une fille chrétienne*¹,

¹ [P. Desforges], *Avantages du Mariage et combien il est nécessaire & salubre aux prêtres & aux évêques de ce tems-ci d'épouser une fille chrétienne*, Bruxelles, s.n.t., 1758; pochissime le notizie biografiche su Pierre Desforges disponibili. Nato probabilmente nel '23, è canonico dell'Eglise de Sainte-Croix a Etampes. Incarcerato nel '58 alla Bastiglia in seguito alla pubblicazione del trattato sul matrimonio degli ecclesiastici nel 1758 e da lì è inviato in penitenza al seminario di Sens. Vedi F. M. Grimm, D. Diderot, *Correspondance littéraire, philosophique et critique, adressée à un souverain d'Allemagne*, Paris, 1813, partie I, t. II, pp. 365-366; id., *Mémoires historiques, littéraires et anecdotiques tirés de la Correspondance*, Londra, 1814, t. I, pp. 232-233.

venne pubblicata nel 1758, al termine cioè della *querelle du refus des sacrements*², una grave crisi politica ed ecclesiastica che vide contrapporsi le istituzioni fondamentali del regno: parlamenti, chiesa e sovrano³. Dopo che la bolla Unigenitus (1713) aveva ribadito anche nel dogma la condanna papale delle proposizioni gianseniste attribuite a Quesnel, nel 1749 l'arcivescovo di Parigi, e con lui altri prelati, avevano imposto la sottoscrizione della bolla anche ai giansenisti, come condizione per ottenere il certificato d'assoluzione sacramentale in confessione, il *billet de confession*. Il ricatto sacramentale aveva suscitato una vasta indignazione, specie tra i giansenisti e nei Parlamenti, da sempre -com'è noto- difensori delle “libertà gallicane”⁴.

Ma nella nostra prospettiva, ciò che importa sottolineare è che fu grazie all'ampia eco suscitata proprio da tale crisi che il dibattito sui rapporti tra sovrano, Parlamenti, gerarchia ecclesiastica e papa uscì dalla ristretta cerchia degli ecclesiastici giansenisti per investire anche l'opinione pubblica colta e fino ai ceti popolari⁵. Il canonico Pierre Desforges fu tra i chierici intellettuali, che la crisi dei *billets de confession* spostò su posizioni regaliste⁶. Come osserva la storica Paola Vismara, Desforges non rivolgeva la sua richiesta di abolizione dell'obbligo di celibato a qualche esponente della gerarchia ecclesiastica, ma al sovrano, a cui dedicava l'opera, e ai Parlamenti, perché proteggessero gli ecclesiastici da quello che lui considerava un divieto sbagliato ed illegittimo⁷.

A suo avviso il celibato non trovava fondamento né nel testo evangelico, né nella pratica della chiesa delle origini; la tradizione greca, poi, provava che il matrimonio era compatibile con il sacerdozio⁸. Ma ciò che faceva dell'obbligo di celibato un'ingiustizia insopportabile era il fatto che secondo Desforges, la maggior parte degli ecclesiastici erano stati costretti dai genitori ad assumere gli ordini:

“Combien de prêtres -esclamava- qui n'ont nulle disposition & nulle vocation à l'état ecclésiastiques? Dieu les destinoit à l'état du mariage; mais des parens barbares et inhumains les ont contraints de se faire prêtres.”⁹

-
- 2 P. Chaunu, M. Foisil, F. de Noirfontaine, *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle. Essai d'histoire politique et religieuse*, Paris, Fayard, 1998, pp.268-297; D. K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française*, p. 209 e ss.; B. Plongeron, *Grands espaces culturels et systèmes religieux. Les monarchies de l'Absolutisme Catholique. Au temps des derniers rois: Le système gallican*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J. -M- Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, B. Plongeron, t. X, *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997, pp. 26-31.
 - 3 D. K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française*, p. 219.
 - 4 P. Chaunu, M. Foisil, F. de Noirfontaine, *Le basculement religieux de Paris*, p. 281, p. 291.
 - 5 R. Taveneaux, *Jansenisme et Politique*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 200.
 - 6 Secondo D. K. Van Kley l'episodio avrebbe condotto parte dell'opinione pubblica colta verso posizioni di “gallicanisme radical”, D. K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française*, p. 295.
 - 7 P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica: l'abate Desforges, i suoi epigoni, i suoi avversari*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzairelli*, 2 voll., Milano, V&P, 2008, t. II, p. 927.
 - 8 [P. Desforges], *Avantages du Mariage*, pp. 178-179.
 - 9 *Ivi*, p. 6.

Una simile violenza -denunciava Desforgés- era dettata da motivazioni futili ed egoistiche:

“C'est l'intérêt et l'amour propre. On se dit à soit-même: je fais étudier mon fils pour être prêtre, je l'ai entrepris, j'en veux venir à mon honneur, il est honorable d'avoir un prêtre dans sa famille; outre cela, c'est qu'il pourra soulager ses frères et sœurs”¹⁰

Solo delle “mauvaises motivations”, quindi, spingevano i genitori a fare ricorso ad ogni mezzo per forzare la volontà d'

“un pauvre écolier, qui ne se connoit point encore [...] [qui] ne sçait ce que c'est que la vie, il n'en a pas encore joui”¹¹.

La maggior parte dei sacerdoti, dunque, non aveva deciso liberamente di rinunciare al matrimonio: era stata costretta ad abbracciare lo stato ecclesiastico malgrado la mancanza di vocazione, e proprio il divieto di sposarsi rendeva intollerabile la loro condizione, che Desforgés definiva “un malheur qui comprends tous les malheurs”, perché era causa di dannazione, di odio per i genitori, di disordini e persino di suicidi.

La “délivrance” del clero dal celibato forzato che il canonico sollecitava, non era solo una condizione disciplinare che riteneva inadeguata: era soprattutto la richiesta di riparare a quello che considerava un sopruso a danno degli ecclesiastici. Pertanto egli si rivolgeva anzitutto al papa. Nella *Epître au pape Clément XIII*¹², Desforgés faceva appello alla facoltà del papa -significativamente definito “uno dei sovrani legislatori”¹³- di sciogliere i voti di castità e di permettere ai preti il matrimonio, giustificando la richiesta con l'esigenza di migliorare la moralità del clero. Discutendo la prima lettera ai Corinzi di Paolo¹⁴, Desforgés sosteneva che le persone dotate “d'un tempérament bouillant & impétueux” non potevano trovare conforto nelle azioni di mortificazione corporale. Le persone costrette alla continenza, “pendant le sommeil, [...] auront une infinité de mauvais rêves & de mouvements déréglés, & *seminis effusiones* toutes les nuits”¹⁵. Il celibato, lungi dall'essere uno stato di perfezionamento morale, poteva favorire il peccato, poiché la concupiscenza -tratto naturale dell'uomo- “Dieu ne la détruira jamais [la concupiscence], de peur de détruire la nature”¹⁶. La libertà di matrimonio era quindi l'unica via che avrebbe consentito di regolare la concupiscenza, come osservava anche la lettera paolina: era un atto di misericordia che avrebbe facilitato la salvezza degli uomini, vera missione della chiesa¹⁷.

Ma come si è detto, per Desforgés l'obbligo di celibato rappresentava soprattutto un ingiusto punto

10 *Ivi*.

11 *Ivi*, pp. 7-8.

12 *Ivi*, pp. 241-243.

13 P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, p. 929.

14 “è meglio sposarsi che ardere”, 1 Cor, 7:9.

15 [P. Desforgés], *Avantages du Mariage*, p. 52.

16 *Ivi*, p. 84.

17 *Ivi*, pp. 122-123.

di disciplina ecclesiastica, il prodotto di una “moral outrée” -l'obiettivo polemico era evidentemente la morale rigorista giansenista¹⁸- e quindi egli sollecitava anche l'intervento del potere civile. Infatti, se per tutta la prima dell'*Avantages du mariage*, e anzitutto nella lettera a Clemente XIII, Desforges aveva indicato nel papa l'autorità legittima per dispensare dai voti di castità e dall'obbligo di celibato¹⁹, a metà dell'opera, egli passava a considerare l'ipotesi “que le pape témoigné une dureté extrême & se rendit inexorable à nos justes clameurs”²⁰. Al rifiuto del papa avrebbero allora dovuto supplire, nel progetto di Desforges, le dispense dei vescovi, partecipi delle stesse facoltà del papa. Emergevano qui pienamente le posizioni episcopaliste e gallicane dell'autore. In caso di ostinazione del papa Desforges, giungeva a minacciarli la separazione della chiesa di Francia, così ammonendolo

“Le roi de Roboam a perdu plus de la moitié de son royaume, pour n'avoir pas voulu user de douceur envers ses sujets qui l'en prioient. Il arrive que celui qui veut trop gagner perd tout. Il est des tems où il est bon de compâtrir à la nature humaine. Aussi-bien tout ce qui est discipline est sujet au changement. Or le célibat des prêtres & des évêques est seulement de discipline & ne fait rien à la foi: il ne l'augment, ni ne la diminue”.²¹

Ma se scarsa era la sua fiducia nel papa, non maggiore era quella che Desforges nutriva in realtà per i vescovi di Francia. Forse memore della *querelle* sul rifiuto dei sacramenti, esasperata dall'atteggiamento dell'arcivescovo di Parigi, Desforges cautamente prevedeva il caso in cui “quelque évêque ne voulait pas rendre justice” perchè “ombrageux, bizarre ou capricieux”²². In tal caso Desforges prevedeva senz'altro l'istituzione di un patriarca nazionale a cui rivolgersi in ultima istanza, in luogo della Curia romana²³.

L'opera di Desforges rifletteva quindi una sostanziale sfiducia nelle gerarchie ecclesiastiche, che per eccessiva intransigenza (il papa) o per “capriccio” (i vescovi) potevano tollerare abusi e prevaricazioni come quelle esercitate sugli ecclesiastici obbligati all'ordinazione. L'opinione dei teologi, descritti come “docteurs fanatiques pleins de présomptions”²⁴, era secondo lui superflua, ciò che importava era convincere il sovrano “éclairé” e soprattutto i Parlamenti, nella loro qualità di rappresentanti del re, “pour implorer la protection de leur justice”²⁵. Ai Parlamenti, Desforges ricordava il funesto esempio dell'imperatore Costantino che per esser stato troppo arrendevole, si era visto il potere imperiale “usurato” dalla brama dei vescovi. Nel suo appello al Parlamento, Desforges sottolineava, così come aveva fatto l'abbé de Saint-Pierre, che la disciplina ecclesiastica

18 P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, p. 930.

19 [P. Desforges], *Avantages du Mariage*, pp. 241-243.

20 *Ivi*, p. 202.

21 *Ivi*, pp. 241-242.

22 *Ivi*, p. 245.

23 *Ivi*.

24 *Ivi*, pp. iii-iv.

25 *Ivi*, p. viii.

non era materia di fede, e dunque poteva essere modificata secondo le circostanze storiche²⁶:

“Tout ce qui est de discipline est sujet au changement: l'église peut donc facilement accorder aux prêtres la permission de se marier; mais elle ne peut rien changer dans la foi”.²⁷

Oltre a introdurre la questione del celibato anche in una prospettiva ecclesiastica gallicana, Desforges innovava anche in modo singolare con le sue prudenti aperture all'autonomia dell'individuo. I giovani -sosteneva Desforges- dovevano poter scegliere liberamente lo stato ecclesiastico e non essere obbligati dai genitori: ripresa di un luogo comune molto dibattuto nella coeva polemica sui matrimoni forzati²⁸. Per questo Desforges invitava i giovani a riflettere molto su sé stessi:

“il faut d'abord qu'ils considèrent eux-mêmes leurs principales inclinations, & ce à quoi ils se sont toujours sentis destinés”.²⁹

Desforges si esprimeva a favore di una riforma “liberale” della disciplina ecclesiastica, soprattutto laddove sosteneva con forza che il celibato doveva essere una scelta volontaria. Anche per questo, secondo lo storico Bernard Plongeron, il trattato di Desforges è da considerarsi come uno dei primi tentativi di discutere criticamente la teologia sacramentaria da un punto di vista antropologico³⁰. Desforges non negava affatto il valore trascendentale della castità e quindi la santità del celibato e degli ordini sacri: proprio su questo punto si misura la sua distanza dagli interventi degli illuministi. Si limitava a contestare l'obbligo in base al criterio decisivo della facoltà del credente di scegliere liberamente, tra le regole considerate non dogmatiche, la via della salvezza :

“A Dieu ne plaise que nous voulions faire le procès à ceux - celles qui font vœu de virginité. Mais nous desirons seulement *que chacun soit libre de faire ce qu'il croit devoir faire pour le bien de son ame* [corsivo mio]; & que ceux qui ont fait téméairement des vœux ou des sermens, & qui s'en repentent, en soient affranchis”.³¹

La riforma “gallicana” del celibato e la libertà di matrimonio proposta da Desforges per il clero della Chiesa gallicana, può perciò essere considerata anche come un caso esemplare di quella secolarizzazione della teologia dei sacramenti³², che investì dalla seconda metà del Settecento proprio il matrimonio e gli ordini, a causa della loro specifica dimensione “sociale”³³.

26 *Ivi*, p. 201.

27 *Ivi*, p. 72.

28 C. Piau-Gillot, “Violences et mariage à la fin du siècle des lumières”, in *Violence et fiction jusqu'à la Révolution*, a cura di M. Debaisieux, G. Verdier, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1998, pp. 393-402; C. Théré, “Limitation des naissances et émancipation des femmes au XVIIIe siècle”, in *Les modes de regulation de la reproduction humaine. Incidences sur la fécondité et la santé*, Paris, INED, Presses universitaires de France, 1994, pp. 425-440.

29 [P. Desforges], *Avantages du Mariage*, p. 13.

30 B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973, pp. 182-198.

31 [P. Desforges], *Avantages du Mariage*, p. 122.

32 P. Vismara, *Un votum di Michele di Pietro sul celibato ecclesiastico (1787)*, in *Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, a cura di F. G. B. Trolese, 2 voll., Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2003, t. II, pp. 807-827.

33 B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières*, p. 190.

2. Una riforma del celibato ecclesiastico a Venezia? *Il Dei Pregiudizi del Celibato (1766)*

Nell'estate 1767, Charles Chaïs, pastore ginevrino emigrato in Olanda, recensiva sul giornale letterario *Bibliothèque des Sciences et des Beaux Arts* un'opera italiana pubblicata anonimamente l'anno precedente, e che egli metteva in relazione con il testo di Desforges. Diversamente dall'opera del francese, comparsa - scriveva il recensore - quando “le tems de dire la vérité n'était pas encore venu” circostanza che aveva condotto Desforges al carcere, l'opera italiana avrebbe avuto maggior fortuna: l'autore infatti - proseguiva Chaïs - era “plus grave, plus sage, plus savant”³⁴. L'opera in questione era il trattato apparso per i torchi di Antonio Graziosi a Venezia, con licenza, all'inizio del 1766 ed intitolato *Del celibato, ovvero riforma del clero romano, trattato teologico-politico del C.C.S.R.*³⁵. Carantonio Pilati lo attribuì al consultore *in jure* della Repubblica di Venezia Antonio Montegnacco³⁶, attribuzione che ritengo plausibile³⁷.

34 *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, La Haye, Pierre Gosse, Daniel Pinet, juillet-septembre 1767, pp. 204-205 ; severo è invece il giudizio di Pierre Rousseau nel *Journal Encyclopédique*: “Quoique très importante, cette matière a été traitée tant de fois, & elle est si usée, que l'Auteur eut pu se dispenser de la traiter encore, surtout n'ayant rien de neuf .à dire,& répétant fort mal ce que mille autres ont mieux dit”, *Journal Encyclopédique*, Novembre 1766, t. VIII, pp. 150-151.

35 *Corrier Letterario*, 10, agosto 1766, p. 238. L'edizione a cui Chaïs fa riferimento è: *Del celibato, ovvero riforma del clero romano, trattato teologico-politico del C.C.S.R., con annotazioni del medesimo autore, con licenza de' superiori*, Venezia, Antonio Graziosi, 1766; Francesco Antonio Zaccaria dà conto di un'altra edizione, napoletana, intitolata *De' Pregiudizi del celibato*, del 1765, che è però stato impossibile ritrovare (così già F. Venturi, *Settecento riformatore. La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, t. II, Torino, Einaudi, 1976, p. 112). Vedi F. A. Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*, Roma, Giovanni Zempel, 1774, pp. xxvii-xxviii. E' stato invece possibile ritrovare un'altra edizione, a cui si farà qui riferimento, senza licenza e con falso luogo di stampa, ossia *Dei pregiudizj del celibato, ovvero riforma del clero romano, trattato teologico-politico del C.C.R.S., con annotazioni del medesimo autore*, Costanza, s.l, s.n.t., 1766, che è forse l'edizione a cui fa riferimento F.A. Zaccaria. Entrambe le edizioni sono anonime.

36 Antonio di Montegnacco nacque a Udine nel 1699. Nel 1722 venne ordinato prete e nel '30. Conoscitore del pensiero gallicano e giansenista, e delle teorie di Van Espen, la Serenissima ricorse ai suoi pareri in occasione della controversia per il patriarcato di Aquileia, per la quale Montegnacco viene incaricato consultore straordinario nel '46. Nel '50 venne nominato consultore *in jure* della Serenissima. Nel '53 venne chiamato dal Savio Sebastiano Foscarini a stendere il decreto con cui si intendeva rivedere la politica ecclesiastica della Repubblica in materia di pubblicazione delle bolle pontificie e di impetrazioni presso la Curia romana. La scrittura che Foscarini presentò nel luglio del '53 in Senato e che avrebbe portato al decreto del 7 settembre 1754 fu quasi interamente opera di Montegnacco. Il ritiro del decreto e la vittoria della Curia lo costrinse nel '58 a dimettersi dall'incarico di consultore. In qualità di esperto in diritto canonico Montegnacco fu uno fra i più ascoltati consulenti del governo veneziano guidato dal senatore Andrea Tron e autore di più di 400 scritture, ossia pareri, in materia ecclesiastica, conservati all'Archivio di Stato di Venezia, “Consultori *in jure*”, filze 559-565. La sua fama di canonista travalicò i confini della Repubblica, tanto che nel 1761 la Repubblica di Lucca ricorre a lui per un “parere”. Nel 1766 pubblicò anonimo il *Ragionamento intorno a' beni temporali posseduti dalla chiesa, dagli ecclesiastici e da quelli tutti che si dicono mani morte*, Venezia, Pavini, 1766, che ebbe un immediato successo e che verrà condannata all'Indice l'anno successivo. Negli anni '70 si ritirò a Udine fino alla morte nell'agosto del 1785. Vedi D. Tassini, *I Friulani (ignoti). “Consultori in jure” della Repubblica di Venezia. Don Antonio di Montegnacco*, vol. I, Udine, Del Bianco, 1908; F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, pp. 132-135; A. Scala, “Antonio di Montegnacco e i consultori *in iure* friulani del settecento tra istanze sociali e questioni ecclesiastiche”, *Annali di Storia moderna e contemporanea*, 12, 2006, pp. 268-301; G. Trebbi, “Antonio Montegnacco”, *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. LXXVI, 2012.

37 L'attribuzione all'abate Tosini di G. Melzi e successivamente ripresa dalla storiografia è da escludersi perché l'abate Pietro Maria Tosini muore tra il 1730 e il '35, ma nel trattato si trovano riferimenti ad opere posteriori, ad esempio quelle di Hëlvetius; inoltre il pensiero dell'abate appare incompatibile con una riforma di carattere giurisdizionalista come quella proposta nel trattato, vedi G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di*

Come giustamente osservava Chaïs, il trattato veneziano, benché condividesse con l'opera francese il punto di vista riformatore “laico” ma interno alla Chiesa, era di ben altro tenore rispetto alle proposte un po' bizzarre di Desforges. D'altronde, se l'attribuzione è corretta, esso era stato scritto da un autorevole canonista, vicinissimo al partito riformatore di Andrea Tron, che proprio in quegli anni dava avvio alla stagione riformatrice della repubblica di Venezia³⁸. Un'anticipazione di tale volontà di riforma si era avuta con il decreto del 7 settembre 1754³⁹ con cui si intendeva limitare la facoltà romana di legiferare a Venezia, e su cui conviene soffermarsi, perché al provvedimento contribuì in maniera significativa Antonio Montegnacco.

Il decreto mirava a sottoporre alla revisione dello stato tanto le costituzioni e le bolle “universali” quanto le carte ottenute dai sudditi della Serenissima⁴⁰. Ma al di là del contenuto, il decreto era prova -come ha giustamente osservato Giovanni Tabacco- di una nuova volontà politica, di un

scrittori italiani, t. I, Milano, 1848, p. 193; R. Belvederi, “L'abate Tosini e il suo pensiero storico-politico”, *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954, pp. 139-184. Carlantonio Pilati afferma che durante il suo secondo viaggio in Italia, del 1769, “a Venise, l'Abbé Montanaro reveilloit les principes de Fra Paolo, & faisoit voir qu'on devoit accorder le mariage aux prêtres”, secondo F. Venturi, Pilati intende proprio Antonio Montegnacco, vedi C. Pilati, *Voyages en différens pays de l'Europe*, t. I, Basilea, Serini, 1779, p. 206 e *Illuministi italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, a cura di F. Venturi, t. III, Ricciardi, Milano Napoli, 1963, pp. 628-629. Pilati è peraltro fonte attendibile poiché durante il suo soggiorno veneziano frequentò il salotto di Caterina Dolfín, luogo di ritrovo del “partito” del senatore Tron e di cui faceva parte Montegnacco, vedi M. Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati*, Firenze, Vallecchi, 1923, p. 111; E. Brol, “Carlantonio Pilati a Venezia”, *Pro Cultura. Rivista bimestrale di studi trentini*, III, 1912, pp. 1-26. L'attribuzione a Montegnacco è inoltre dimostrabile anche mediante un confronto con le altre opere del consultore. La proposta di riforma del clero avanzata nel trattato è in linea con le riforme difese nel *Ragionamento intorno a' beni temporali posseduti dalla chiesa, dagli ecclesiastici e da quelli tutti che si dicono mani morte*, questo sicuramente di Montegnacco. Inoltre, l'editore Antonio Graziosi fu protagonista proprio a partire dal 1766 di una spettacolare ascesa nel campo dell'editoria veneziana di stampo giurisdizionalista, tanto che Mario Infelise suppone un possibile appoggio da parte di qualche personalità vicina ad Andrea Tron, vedi M. Infelise, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano, Angeli, 1989, pp. 158-159. Tale ipotesi è ancora una volta suffragata da C. Pilati che parlando di Andrea Tron affermava: “Si l'on peut juger par les livres que des personnes de sa connoissance, qu'il protégoit, ont publiés, je crois qu'il auroit insensiblement fait abolir tous les ordres de moines & permettre le mariage aux prêtres, si l'on avoit écouté”, C. Pilati, *Voyages*, t. I, pp. 187-188. L'attribuzione ad Antonio Montegnacco potrebbe anche giustificare l'acronimo con cui è firmato: [C]onsultor [C]anonista [S]erenissima [R]epubblica. Tale formula è utilizzata da Montegnacco stesso in una lettera ad Andrea Tron in cui egli descrive le competenze che il “consultor canonista” deve avere, vedi “Del Consultor Canonista, e delle cognizioni delle quali deve esser fornito”, 1768, Archivio di Stato di Venezia, Consultori *in jure*, f.565, riprodotto in D. Tassini, *I Friulani (ignoti)*, pp. 225-229. Infine, si potrà sottolineare che Tommaso Maria Mamachi e Andrea Tosi, che confutarono le tesi di Montegnacco sulle manimorte, confutarono anche, nelle stesse opere, le tesi contro il celibato, vedi A. Tosi, *Ragionamento di Andrea Tosi veneziano intorno a beni ecclesiastici ed al celibato*, Roma, Salomoni, 1767; T. M. Mamachi, *Del diritto libero della Chiesa di acquistare, e di possedere beni temporali*, 3 voll., s.l., s.n.t., 1769, specialmente t. III, pp. 220-245.

38 F. Agostini, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta (1754-1866)*, Venezia, Marsilio Editori, 2002, pp. 103-120; G. Tabacco, *Andrea Tron e la crisi dell'aristocrazia senatoria a Venezia*, Udine, Del Bianco Editore, 1980 (1957), pp. 134-135; F. Trentaforte, *Giurisdizionalismo, Illuminismo, Massoneria nel tramonto della Repubblica veneta*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Venezia, Deputazione editrice, 1984, vol. XXII, pp. 24-25.

39 Il decreto è riprodotto in B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione*, Venezia, Naratovich, 1874, vol. II, pp. 180-185.

40 In particolare le dispense per ordinazioni *extra tempora*, le dispense basate su bolle non placitate dal governo, le dispense matrimoniali, le dispense o alterazioni della regola richieste da regolari, le bolle per coadiutorie con futura successione (che venivano di regola vietate, le eccezioni richiedevano la conferma tanto dell'ordinario che dei consultori *in iure*), i legati per messe da sottoporre a pubblica licenza e al parere degli eredi.

“giurisdizionalismo nuovo”⁴¹, che passava dalla difesa delle prerogative del potere civile al fronte ben più impegnativo dell'affermazione delle funzioni sovrane “per la cura de' propri sudditi”. Nato da contingenti motivi finanziari⁴², il decreto vi univa però anche la denuncia di quanto andava “disservizio del Signor Iddio e della Repubblica”, e cercava quindi di ovviare ai “disordini” e “abusi” introdotti nella disciplina ecclesiastica. Il numero dei sacerdoti, in particolare, rischiava di moltiplicarsi “smoderatamente” grazie alle dispense dall'età minima di ordinazione concesse dalla Curia romana, a danno dell'edificazione dei sacerdoti⁴³. Alla “licenziosità” del clero si imputava poi la moltiplicazione delle richieste di bolle di rinuncia *ad favorem* e di coadiutorie con futura successione⁴⁴. Il decreto, regolando la materia delle dispense, intendeva in sostanza intervenire indirettamente sulla disciplina ecclesiastica, sia per controllare i relativi flussi di denaro, sia per affermare il diritto del sovrano a correggere la “disciplina pubblica della Chiesa”⁴⁵. Dopo un aspro contenzioso, il veneziano Clemente XIII ottenne infine la revoca del decreto nell'agosto 1758⁴⁶. Il governo veneto malgrado la revoca, ritenne comunque di aver conseguito un rilevante successo, in quanto si era riservata il diritto di porre rimedio agli abusi della disciplina ecclesiastica⁴⁷ “qualora le circostanze de' tempi la chiamassero”, il che implicava anche “la confessione pontificia della potestà legislativa del senato sopra la disciplina esteriore della chiesa”⁴⁸.

Il decreto del 1754-58, nonostante la complessiva sconfitta della Repubblica, rappresentò comunque un primo banco di prova non solo per il gruppo dei riformatori guidati da Andrea Tron, che intendeva rilanciare la tradizionale difesa delle prerogative della Repubblica nel quadro della nuova idea di “bene pubblico”, ma anche, come si è detto, per il consultore *in jure* Antonio Montegnacco, incaricato della redazione del testo del decreto. Nel 1777, più di vent'anni dopo, Montegnacco ritornò sulla vicenda in due scritti⁴⁹ in cui difese il decreto dalle accuse dei curialisti, e forniva allo stesso tempo un'esposizione eloquente delle sue idee giurisdizionaliste. Egli si poneva nella tradizione sarpiana: una netta separazione tra la giurisdizione spirituale affidata ai ministri della

41 G. Tabacco, *Andrea Tron*, p. 127.

42 *Ivi*, p. 126.

43 B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia*, vol. II, p. 182.

44 *Ivi*, p. 183.

45 P. Savio, “Dottrina ed Azione dei Giurisdizionalisti del secolo XVIII”, *Archivio Veneto*, 97, 1958, pp. 8-40; F. Agostini, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta*, pp. 105-106; B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia*, vol. I, p. 378;

46 A. M. Bettanini, *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia. Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici. Decreto veneto 7 settembre 1754*, Milano, Vita e Pensiero, 1931, pp. 214-216.

47 G. Tabacco, *Andrea Tron*, p. 130.

48 Tale è l'interpretazione del decreto fornita da una scrittura ordinata nel settembre 1760 dal savio grande Niccolò Barbarigo, vedi B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia*, vol. II, p. 187; secondo Bettanini invece si trattava di una “fortunata espressione che contentando il Senato Veneto avea lasciato dal punto di vista giuridico impregiudicata, la competenza della Santa Sede nelle materie ecclesiastiche!”, A. M. Bettanini, *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia*, p. 223.

49 A. S. Venezia, *Consultori in jure*, f.254, f.556, cfr. A. Scala, “Antonio di Montegnacco e i consultori *in iure* friulani del settecento tra istanze sociali e questioni ecclesiastiche”, p. 280.

chiesa e quella del sovrano, che si estendeva a tutti quegli aspetti della disciplina esteriore che interessavano “il secolo”. I criteri discriminanti erano la difesa dell'integrità e sovranità della Repubblica, dell'economia dello Stato e del “tranquillo e felice vivere degli uomini che formano la repubblica posta nel proprio territorio”⁵⁰, e che non dovevano essere compromessi dalle pratiche religiose. Pertanto erano del tutto legittimi, secondo Montegnacco, tutti quei provvedimenti, che potremmo definire di “polizia ecclesiastica”, che avrebbero meglio disciplinato il clero, come ad esempio il controllo sulle dispense dall'età minima per i voti o il divieto di coadiutorie con futura successione, all'origine di ordinazioni di dubbia vocazione (oggetto del decreto del 1754).

Nonostante la battuta d'arresto rappresentata dal ritiro del decreto, il programma giurisdizionalista di Andrea Tron non fu abbandonato ed Antonio Montegnacco continuò ad esserne uno dei principali ispiratori⁵¹. Nel 1760 stilò un progetto per ridimensionare le entrate e il numero degli ecclesiastici che indirizzò al senatore Gian Antonio Riva⁵², autore nel 1764, di una “enumerazione” degli abitanti di terraferma a cui era legato un progetto per ridurre il numero di regolari⁵³. A coronamento della varie iniziative di riforma in campo ecclesiastico, giunse infine nell'aprile 1766 la Deputazione straordinaria aggiunta al collegio dei Dieci Savi sopra le decime in Rialto, comunemente detta Deputazione *ad pias causas*, in cui operarono per sei anni consecutivi i rappresentanti più in vista del partito riformatore veneto guidato da Tron, e che rappresentò un vero e proprio volano della politica riformista della Repubblica⁵⁴.

La volontà di riforma fu sostenuta da un'intensa attività pubblicistica, che doveva “diffondere nello stato e all'estero l'idea del retto operato del Senato veneto e le confutazioni delle obiezioni romane”⁵⁵. Nel 1760 venne pubblicata dall'editore Francesco Grisellini un'importante monografia su Paolo Sarpi⁵⁶; nel 1765 comparve l'opera di Febronio, per i torchi di Antonio Graziosi⁵⁷, opera che rappresentò per tutti i riformatori europei un'esposizione organica e chiara di come concretamente fosse possibile riformare la Chiesa e “difendere gli interessi dello Stato dalle attività delle strutture ecclesiastiche”⁵⁸. Sempre su iniziativa dell'editore Graziosi, erano stati pubblicati nel '65 la *Dottrina della chiesa gallicana esposta e illustrata* di César du Marsais de Chesneau, le *Istruzioni intorno*

50 G. Tabacco, *Andrea Tron*, p. 130; D. Tassini, *I Friulani (ignoti)*, pp. 225-229.

51 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p. 138.

52 *Ivi*, pp. 169-176.

53 G. Tabacco, *Andrea Tron*, pp. 131-132.

54 F. Agostini, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta*, pp. 109 e ss; A. Barzazi, *I consultori in iure*, in *Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi, M. Pastore, Stocchi, Vicenza, vol. V/2, p. 196.

55 M. Infelise, *L'editoria veneziana nel '700*, p. 124.

56 C. Pilati, *Voyages en différens pays de l'Europe*, t. I, Basilea, Serini, 1779.

57 *Justini Febronii jureconsulti de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis*, apud Guillelmum Evrardi, Bullioni [Venezia], 1765; F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 105; A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, Torino, Bocca, 1914, p. 164.

58 R. Balbi, *Riforma della Chiesa cattolica, potere politico e tolleranza religiosa nelle riflessioni di Giustino Febronio*, Torino, Giappicchelli editore, 2003, p. 37.

*alla santa Sede*⁵⁹, e la *Deduzione sopra l'asilo sacro* del cancelliere Cristiani: un insieme di opere che mostrano il chiaro orientamento giurisdizionalista dell'editoria veneta degli anni '60 in stretto accordo con l'azione politica di quegli anni.

Solo tenendo conto di tale contesto politico ed intellettuale e del ruolo di Montegnacco all'epoca del decreto del 1753, si può comprendere il rilievo e il posto occupato dall'opera sul celibato a lui ascrivibile nel dibattito veneziano di quegli anni, poiché essa si presentava all'opinione pubblica come espressione del partito novatore capeggiato da Andrea Tron. Infatti la riforma del celibato che vi si proponeva non appare affatto come un progetto estemporaneo e azzardato come quello di Desforges, ma più come una riforma solidamente ancorata alle proposte più avanzate dell'illuminismo come l'abolizione del maggiorascato⁶⁰, e quei provvedimenti come il controllo del sovrano sui benefici e sulle prebende ecclesiastiche⁶¹, la riorganizzazione della formazione del clero⁶², l'aumento dell'età minima per i voti, il riassetto dei beni degli ordini regolari in favore dell'asse secolare⁶³, l'abolizione dei benefici semplici, la valorizzazione del ruolo dei vescovi quali custodi e responsabili della diocesi, che non a caso sarebbero stati i principali temi della scrittura indirizzata da Montegnacco alla deputazione *ad pias causas* nel settembre 1767⁶⁴.

La questione particolare da cui prendeva le mosse il trattato sul celibato era l'eccessivo numero di ecclesiastici: tema già emerso nel decreto del 7 settembre e poi nella scrittura del consultore al senatore Da Riva, e che in generale era ben presente ai giurisdizionalisti⁶⁵. Che il tema, inoltre, fosse d'attualità a Venezia, risulta dal fatto che se ne occupò anche il conte Beltrame Cristiani in un manoscritto degli stessi anni, il *Promemoria toccante la riforma del corpo ecclesiastico*, citato da Franco Venturi⁶⁶. Nel *Dei Pregiudizi del Celibato* si affermava che:

“Gli ecclesiastici sono arrivati a un numero così eccedente, che sembrami seguire tutto il contrario di quello che disse Cristo, cioè che gli Operai son molti, e la messe poca”⁶⁷.

59 M. Infelise, *L'editoria veneziana nel '700*, p. 159.

60 *Dei pregiudizj del celibato*, pp. 10-11.

61 *Ivi*, pp. 23-25.

62 *Ivi*, pp. 26-27.

63 *Ivi*, p. 25.

64 F. Agostini, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta*, p. 110, sui provvedimenti della deputazione *ivi*, pp. 128-132; pp. 249-266.

65 A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, pp. 235-239; L. Guerri, *L'Europa del Settecento*, Torino, UTET, (1986), 2006, pp. 192-193; negli stessi anni la questione veniva sollevata per Milano alla corte di Vienna, vedi C. Capra, *La Lombardia austriaca nell'età delle Riforme (1706-1796)*, Torino, Utet, 2001 (1987), pp. 237-238; il problema del numero eccessivo di ecclesiastici affondava le radici nel giurisdizionalismo del regno di Napoli di inizio secolo, A. Lauro, *Il giurisdizionalismo pregiannoneiano nel Regno di Napoli, Problema e Bibliografia (1563-1723)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974, pp. 29-33, G. Bentivegna, *Dal Riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento. Contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Napoli, Guida, 1999, p. 24.

66 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 108.

67 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 3; Antonio Montegnacco aveva già affermato la necessità di ridurre il numero dei preti nella “scrittura” del '60 al senatore Da Riva: “restringendo -scriveva- il numero degli individui ecclesiastici al puro bisogno con determinata assegnazione di vitalizio, vietandone l'admissione de' superflui, e di quelli che

Le cause erano da ricercarsi nel diritto di maggiorascato, che faceva dei “secondogeniti piuttosto Servi, che Fratelli del Maggiore”: “stradati” verso vie per cui non avevano vero interesse, questi

“...si lasciano condurre allettati, ovunque gli altri vogliono. [...]Ma siccome a giorni nostri la Chiesa è quella, che più offre vantaggi, e meno incomodi esige d'ogni altro impiego, e per questo fine i più si affollano a quella, ed ecco le supposte vocazioni, che non decide il proprio libero arbitrio, ma l'altrui volere, e la mira dell'interesse”⁶⁸.

Riprendendo la critica che già Desforges aveva espresso contro la coazione dei genitori, anche nel *Dei Pregiudizi* si affermava nettamente che tra le tante ordinazioni forzate, il numero di “veri ecclesiastici” doveva essere alquanto esiguo. La maggior parte del clero serviva la chiesa perché questa “fornisce a molti il come agiatamente vivere”, sicché

“fanno a gara gli Ecclesiastici a chi può più approfittarsi di Prebende, calpestando i Canon, e le Sanzioni, a cui già hanno derogato, quegli che gli dovean sostenere; e veggonsi per lo più metà degli Ecclesiastici languire, e l'altra metà vivere in mezzo ai comodi, ed agli agi di una vita la più tranquilla. Ecco i possessori de' Beni della Chiesa, come quegli de' Laici sproporzionati, e fattizj, e perciò nocivi al corpo della società”⁶⁹.

Oltre alle violazioni dei canoni, la pratica delle ordinazioni forzate aumentava il numero di individui “improduttivi”: “moltissimi non [avevano] alcuna incumbenza”, poiché gli ecclesiastici più ricchi erano “confusi nel Secolo [...] e alle sue passioni” mentre i più poveri erano costretti agli “affari mondani per potere sollevarsi almeno dalle necessità positive”. Ma né gli uni né gli altri potevano servire con sollecitudine la chiesa⁷⁰. Ciò era collegato all'eccessivo aumento del clero, e nasceva, per dirlo con le parole di Montegnacco, dalla separazione tra ufficio e beneficio, tra “impiego” e “congruo assegnamento”. La questione della congrua, com'è noto, era molto dibattuta tra i riformatori⁷¹. Analoghe considerazioni faceva proprio negli stessi anni Antonio Genovesi nelle sue *Lezioni di Economia Civile*. Egli sosteneva che il “godere senza fatica”, garantito dalla vita ecclesiastica ai “chierici” o “abati” senza cura d'anime produceva un “soverchio numero” di ordinazioni che, insieme alle “grandi ricchezze” degli istituti pii ed ecclesiastici, erano “le cagioni che prima avviliscono e poi rovinano ogni mestiere e professione, e quei massimamente, il cui fondamento principale è la pubblica stima”. L'inflazione di ecclesiastici comportava necessariamente che nelle loro fila si introducessero anche “cervelli vili, dappoco, malvagi”, mentre il troppo facile agio determinava “gli animi umani a poco a poco alla poltroneria, al lusso, alla

entrar volessero senza impiego, e senza uffizio nel ceto di coloro, che sono di natura sua ordinati a fare il servizio divino, e ad operare ne' sacri ministerj”, riprodotto in D. Tassini, *I Friulani (ignoti)*, p. 175.

68 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 11.

69 *Ivi*, pp. 4-5.

70 A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, p. 227.

71 E. Brambilla, “Società ecclesiastica e società civile. Aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione”, 4, *Società e Storia*, 1981, pp. 299-366; G. Greco, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Milano-Bari, Laterza, 1992, pp. 99-103; X. Toscani, *Il clero lombardo dall'Antico Regime alla Restaurazione*, Bologna, Il Mulino, 1979; F. Trentaforte, *Giurisdizionalismo, Illuminismo, Massoneria*, p. 25.

signoria, e superbia, e a tutti i vizj della gente rilassata”⁷².

Tanto gli abusi delle rendite ecclesiastiche per alimentare l'ozio di “finti chierici” quanto le carenze nel servizio ecclesiastico obbligavano, insisteva Montegnacco, ad una “riforma del clero romano”, come appunto suonava il titolo, al cui centro doveva stare l'abolizione dell'obbligo di celibato. Consapevole che la proposta poteva apparire come una “strana e stravagante [...] novità nella Chiesa”⁷³, l'autore invitava nondimeno a considerare i danni che il celibato arrecava e a tener conto dei benefici che la sua abolizione avrebbe invece prodotto. L'obbligo del celibato era infatti cosa ben diversa da un mero digiuno o da un semplice pellegrinaggio, “cose di poco momento [...] che tutti le sanno fare”. Esso era al contrario una “difficil impresa”, che necessitava “temerario cimento” per “combattere un nemico potente, che giorno e notte ci sfida a battaglia”⁷⁴: impresa tanto più difficile quanto più si considerasse la natura delle “vocazioni comuni dello Stato Ecclesiastico”, per lo più conseguenza di pressioni e manipolazioni. Sicché gli ecclesiastici “senza una spezial vocazione” - ossia la maggioranza -

“vedendosi alienati dal Matrimonio, si adotteranno o un Libertinaggio non interrotto, o un mostruoso Concubinato, o un abominevole Adulterio”⁷⁵.

Ritornava nelle parole di Montegnacco il problema già posto da Desforges sull'eccessiva durezza dell'obbligo di celibato rispetto alla naturale “concupiscenza” dell'uomo. Egli accettava pragmaticamente il fatto che

“Ha trionfato, e trionfa tuttavia il piacere del senso, e dietro a questo il comune degli uomini sen corre; egli ha una voce che incanta, un occhio che rapisce, un volto che innamora; la natura ci spinge, e la ragione di rado ci persuade.”⁷⁶

Una forza, quella della sensualità, che rendeva le violazioni del celibato praticamente inevitabili. “Mettere gli Ecclesiastici in una onesta Libertà” era quindi la sola soluzione, l'autore ne era convinto, per “togliere gli scandali dalla civil Società”, perché “la Chiesa di Dio sia diligentemente servita” e “la Popolazione si accresca”.

Come è stato anticipato, la riforma del celibato non era però che un aspetto della riforma del clero. All'abolizione del celibato venivano affiancate proposte, sempre di natura giurisdizionalista, che dovevano modificare di molto la disciplina ecclesiastica e che per temi e toni erano molto affini a quella dei due trattati di Montegnacco sulle manimorte⁷⁷. La “riforma del clero romano” prevedeva infatti che le ordinazioni venissero autorizzate dalla Repubblica, “perchè è dovere, che il Sovrano

72 A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia d'Economia Civile*, Napoli, Fratelli Simone, 1765, t. I, pp. 84-86.

73 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 7.

74 *Ivi*, p. 9.

75 *Ivi*, p. 20.

76 *Ivi*, p. 6.

77 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, pp. 134-136.

sia informato della persona che vuole arrolarsi nel Clero”⁷⁸, che i beni dell'asse ecclesiastico venissero censiti, che venisse fissato per legge il numero di ecclesiastici necessari per ogni diocesi, che fossero vietati i trasferimenti tra diocesi e il cumulo di benefici⁷⁹, che vi fosse un riequilibrio tra i “troppo pingui Benefizj” e quelli “i troppo scarsi”, considerando che “nei ministri di Dio [...] né del troppo, né del poco, ma la sicurissima strada di mezzo deve essere lo scopo di questo Sistema”⁸⁰. La concentrazione del clero nelle città sguarniva le “misere Parrocchie”, dove cioè “gli Ordinarij costretti sono a mandarvi dei Parochi ai quali starebbe meglio un Gregge di Pecore, che una Cura di Anime redente dal Sangue di un Dio umanato”⁸¹. Per garantire un'adeguata e stabile base economica al clero impegnato nel servizio parrocchiale, veniva inoltre proposta la redistribuzione dei beni dell'asse regolare, contestuale alla diminuzione del numero dei professi, a favore dei secolari che, secondo Montegnacco, erano “più utili al Bene dello Stato”. Veniva infine affrontato il problema dell'istruzione del clero secolare, che l'autore avrebbe voluto regolarmente sottoposto a verifiche, chiamandolo a sostenere “conclusioni pubbliche di Gius Canonico, di Teologia, di Storia Ecclesiastica, e di Morale”⁸².

Il progetto di riorganizzare e razionalizzare il clero secolare, che anticipava le imminenti riforme teresiane del clero regolare, e che per molti aspetti prefigurava la “polizia” del clero giuseppina⁸³, nasceva dall'esplicita esigenza di risollevare il clero da quella situazione di degrado economico e morale, su cui pesava il rapporto di interesse che legava le grandi famiglie alla Santa Sede, e che prestava il fianco agli attacchi degli anticlericali. La riforma dell'istruzione del clero aveva quindi come scopo quello di formare una classe di sacerdoti sufficientemente preparata da tener testa a quei “libri che tendono o a mettere in ridicolo la Religione, o a rovesciarla in gran parte”⁸⁴. L'abolizione del celibato obbligatorio avrebbe invece arrestato sia la perniciosa abitudine delle classi elevate di considerare gli ordini la via obbligata per i figli cadetti (e il chiostro per le figlie) sia il concubinato che gettava discredito sulla chiesa cattolica. Montegnacco ricordava a tal proposito con quanto sarcasmo i protestanti criticassero il clero cattolico “che aborre dal Matrimonio, per gl'incomodi che porta seco, e per poter divertirsi con chi più piace, come dice il

78 *Ivi*, p. 24.

79 Sull'inamovibilità dei curati verranno pubblicati dalla Serenissima diversi decreti, nel '69, nel '70, nel '72, nel '73; vedi F. Agostini, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta*, p. 261.

80 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 23; vedi il decreto del Senato del 1771, attraverso l'unione dei benefici semplici alle mense parrocchiali “povere”; vedi F. Agostini, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta*, p. 261.

81 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 26.

82 *Ivi*, p. 59.

83 P. Vismara, *La soppressione dei conventi e dei monasteri in Lombardia nell'età teresiana*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, Bologna, Il Mulino, 1982, vol. III, pp. 481-500; C. Capra, *La Lombardia austriaca*, p. 349-355.

84 *Dei pregiudizj del celibato*, pp. 27-28.

Bayle”⁸⁵.

Bisognava quindi tener contro dei “tanti sconcerti” e dei “tanti mali” prima di imporre “le Leggi, che obbligano [...] a molte cose”. Che le violazioni all'obbligo di celibato e al voto di castità fossero “la rovina di tanti” nella Repubblica di Venezia era un fatto⁸⁶. L'autore del *Dei Pregiudizi del Celibato* era in special modo convinto del fatto che “la brutalità sensuale” e “l'interesse” andassero di pari passo. Montegnacco ne aveva avuta prova concreta in qualità di consultore canonista. Nel '53 era stato infatti chiamato dagli Esecutori contro la bestemia, ad esprimersi su di un canonico accusato di aver messo incinta una nubile, che sera stata quindi sposata a forzaa un ex-frate, con la complicità a pagamento di un poco scrupoloso parroco. Il giudizio di Montegnacco era severo:

“ma quando l'EE.VVe dalla prosequzion del presente processo venissero per avventura a rilevare che le mancanze premesse avessero avuto origine [...] da prevaricazione maliziosa nel proprio ministero, e da intelligenza rea, che potesse esser passata tra esso parroco, e il Canonico Capelli inquisito per coprir col manto d'un sacramento abusato, e col sacrificio di persona innocente, è semplice il misfatto d'esso canonico; questo delitto gravissimo sarebbe certamente della competenza dell'EE. Vve e sottoposto il loro giudizio, come delitto scandalosissimo, e di pessimo esempio nella Repubblica, di offesa del sig. Iddio, e di gravissimo pregiudizio del prossimo. E sarebbe parte della giustizia loro di vendicarlo con quel castigo, che [...] la loro maturità trovasse conveniente.”⁸⁷

A così gravi scandali, nel *Dei Pregiudizi del Celibato*, Montegnacco opponeva un ideale parroco colto, dedito al suo impiego, “situato nello stato di giusta libertà”, “provvisto di congrui assegnamenti”, “dotto e versato in tutto quello che specialmente concerne la Chiesa”⁸⁸ e sposato ad una moglie “di virtù non volgare” che “oltre l'interiore puro, e casto [...] poco si confaccia alla bizzarria del mondo”⁸⁹. La famiglia dunque contribuiva a rafforzare la moralità del sacerdote e della società. Come aveva già detto l'abbé de Saint-Pierre⁹⁰, la famiglia doveva dare “buon esempio al mondo corrotto”:

“Osserviamogli Padri di Famiglia, e vedremo costoro intenti ad educare la loro prole, secondo le massime più giuste; ecco dei Figli istruiti nel Santo Cattolicismo lontani dai pregiudizi, alienati dagli abusi del Secolo, imitare la pietà e la buona morale del Secolo; questi sparsi nella Società saranno quel mistico sale, atto a preservare dalla corruttela quegli spiriti, che minacciavano la putredine; ecco gli Ecclesiastici o

85 *Ivi*, p. 19; il passo citato da Montegnacco era tratto da P. Bayle, “Lettre IX”, *Critique de l'histoire du Calvinisme*, in *Oeuvres Diverses*, 4 voll., La Haye, Husson, 1725-1727, t. II, pp. 38-43, in cui il filosofo francese confutava l'accusa rivolta ai protestanti di essersi convertiti solo per essere liberi di sposarsi, dimostrando come invece il matrimonio fosse in realtà un impegno gravoso, al contrario dello stato celibe che permetteva un “plaisir pur”, senza le incombenze della famiglia.

86 M. Miraval, “Celibato e sessualità degli ecclesiastici nella Venezia del Seicento”, *Studi Veneziani*, 58, 2009, pp. 177-217.

87 “D'ordine degli Ill.mi ed ecc.mi ss.ri esequtori contro la Biastema. Il consultor injure can.co Antonio di Montegnaco sopra le inserte carte per quello spetta al magistero nostro”, 12 gennaio 1753, A.S. Venezia, Consultori *in jure*, f.560, c.481-485, riprodotto in D. Tassini, *I Friulani (ignoti)*, pp. 297-303.

88 Vedi M. Rosa, *Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, a cura di Id., Roma, Herder, 1981, p. 11; X. Toscani, *Ruoli del clero, canali e strumenti di apprendimento nella Lombardia dei secoli XVI-XIX*, in *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, a cura di E. Becchi, M. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2009, p. 100.

89 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 36.

90 C. -I. Castel de Saint-Pierre, *Observations politiques sur le célibat*, pp. 150-183.

Celibi, o Coniugati combinare coi Figli a moderare i vizj del Secolo; ecco che appoco appoco si sparge la santa Morale e si diffonde”⁹¹

I vantaggi della sua riforma non erano solo morali, ma valutabili anche in termini economico-sociali:

“Ciascuno Ecclesiastico, che avrà avuto il suo Benefizio ripartito in effetti stabili, penserà alla miglioramento, o almeno alla buona conservazione dei medesimi, attesa la necessità, che porta seco il peso della Famiglia, e questo lo incita, e lo forza a trar profitto del Terreno: ecco le Campagne meglio coltivate, e in conseguenza ricche di maggiori prodotti.”⁹²

Giuseppe Trebbi, che ha studiato la vita di Montegnacco, sottolinea come il consultore *in jure* si fosse formato sui testi fondamentali del giurisdizionalismo settecentesco, quelli di Van Espen e Febronio. Echi del canonista belga sono certamente presenti nel *Dei Pregiudizi*. La denuncia dei motivi di interesse che stavano dietro molte ordinazioni era uno dei punti centrali della battaglia di Van Espen⁹³. Dalle tesi di Febronio proveniva l'esigenza di salvaguardare l'autorità civile, anche nei confronti dei figli e famigliari degli ecclesiastici sposati, tanto da precisare che:

“E' necessario ancora, che i Sovrani si cautelino in un altro punto, cioè che non s'intenda, che la Moglie, e i Figli degli Ecclesiastici siano soggetti al Foro Ecclesiastico, ma al Secolare, essendo ben giusto, che l'autorità de' Principi in nessuna parte si diminuisca”⁹⁴.

Ma soprattutto Montegnacco era “prosecutore ideale del magistero” di fra Paolo Sarpi (1552-1623)⁹⁵, il consultore *in jure* che aveva inaugurato a Venezia la tradizione politica di “compromesso tra le esigenze della sovranità statale e di laicizzazione della società e quelle del vincolo confessionale e ecclesiastico”⁹⁶, che si concluse proprio con Montegnacco⁹⁷. Nel *Dei Pregiudizi del Celibato* emergeva un'idea “cripto-protestante” di clero e di disciplina ecclesiastica, sotto il controllo del sovrano, in grado di corrispondere alle esigenze di ordine spirituale, ma anche economico e politico, della società civile che si misurava con i cambiamenti dettati dalla storia. Rivolgendosi al papa, nel *Dei Pregiudizi del Celibato* si affermava che in materia di celibato:

“siccome i suoi Antecessori in materia di Disciplina Ecclesiastica hanno variato, a misura che le circostanze de' tempi variavano, così egli nelle presenti non esiterà a far questa variazione, perché troppo interessa la Gloria di Dio, e l'onore della sua Chiesa, e sarò senza dubbio sempre meglio, che molti Preti siano conjugati, piuttosto, che Fornicarj, ed Adulteri, e scandalosi, e ignoranti”⁹⁸.

91 *Dei pregiudizj del celibato*, pp. 30-31.

92 *Ivi*, pp. 31-32.

93 M. Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard Van Espen. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Publications Universitaires de Louvain, 1969, p. 110.

94 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 37.

95 G. Trebbi, “Antonio Montegnacco”; A. Barzazi, *I consultori in iure*, pp. 196-197.

96 V. Frajese, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino, 1994, p. 449.

97 A. Barzazi, *I consultori in iure*, p. 197.

98 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 37; vedi Paolo Sarpi, nel Libro VIII dell'*Istoria del Concilio Tridentino*: “...A queste lettere era aggiunta una rimostranza o considerazione composta da' teologi cattolici di Germania nella quale si diceva: esser cosa chiara che la Scrittura del Nuovo e Vecchio Testamento permette le mogli a' sacerdoti, perché gl'apostoli, eccettuati forse pochi, furono maritati, né si trova che Cristo, dopo la vocazione gl'abbia fatto separar dalle mogli. Che nella Chiesa primitiva, così orientale come occidentale, li matrimonii de' sacerdoti furono liberi e

La critica della disciplina ecclesiastica prendeva le mosse da considerazioni politiche e civili: “Tutto quello, che non è Dogma, la Chiesa lo può variare; tante altre cose si son cambiate in genere di Disciplina, che questa ancora si può cambiare”⁹⁹. La definizione del confine tra dogma e disciplina era questione essenziale per tutti i riformatori poiché da essa dipendeva, nella prospettiva giurisdizionalista, il “margine” di intervento del sovrano¹⁰⁰. Per l'abbé de Saint-Pierre, come si è visto, il celibato non era questione “teologica”, mentre i vantaggi economici e di polizia derivanti dalla libertà di matrimonio per il clero ne facevano una questione squisitamente politica. Anche per Montegnacco, il celibato era “un oggetto considerabile di mondana politica”¹⁰¹: non essendo un articolo di fede essenziale alla salvezza, andava valutato in base ai moderni criteri della razionalità e del vantaggio per la società:

“Preveggo certamente che molti di mal'occhio riguarderanno questo Opuscolo, come contrario all'invecchiato costume della Chiesa Cattolica; ma io dall'altra parte non so intendere il perché non si può annullare una costumanza, che mettendola a giusta bilancia arreca più svantaggio, che bene. Se così è, come lo è purtroppo, perché dunque si deve permettere quello che nuoce?”¹⁰²

In questo cambiamento del “tradizionale punto di osservazione”¹⁰³, come l'ha definito Antonio Rotondò, risiedeva il senso delle riforme. E' significativo che anche un altro riformista italiano, come Cosimo Amidei si esprimesse nei medesimi termini di Montegnacco: “Variano i tempi, variano i costumi, sicché devono variare anche le leggi”¹⁰⁴. Il riformatore toscano citava Hëlvetius¹⁰⁵, uno dei *philosophes* radicali più influenti sull'Illuminismo moderato italiano per le sue

leciti sino a papa Calisto; che le leggi civili non condannano il matrimonio de' chierici; esser anco certo che il celibato nel clero è migliore e più desiderabile, ma per la fragilità della natura e per la difficoltà del servir la continenza pochi si troveranno che non sentino li stimoli carnali. Però narra Eusebio che Dionisio di Corinto ammonì Pinito vescovo che tenesse conto della debolezza della maggior parte e non ponesse il peso del celibato sopra li fratelli. E Pafnuzio [...] persuase il concilio a non imporre il celibato. E la sesta sinodo constantinopolitana non proibì l'uso delle mogli [...] Che la Chiesa altre volte, per questa stessa causa, ha rilasciato la severità de' canoni. Che il pontefice confermò un vescovo in Saragosa con moglie e figliuoli [...] perché a molti cattolici, e già et allora, pareva meglio dispensar la legge della continenza che, col ritenerla, aprir la finestra ad un immondissimo celibato, lasciando in libertà il matrimonio; [...] che il celibato non sia di sustanza dell'ordine, né de jure divino, e che sarebbe per la salute delle anime conceder il matrimonio, et esservene esempi della Chiesa beccia, nel concilio ancirano, e di Adam et Eupsichio cesariense [...] Non esser buona ragione ritener co' denti il celibato per conservar li beni ecclesiastici, non essendo giusto per beni temporali far tanta iattura delle anime. Oltre che se vi potrebbe proveder per altra maniera; che se questo si facesse, sarebbe espulso dalla Chiesa il concubinato e levato lo scandalo che offende molti.”, P. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino seguita dalla “Vita del padre Paolo” di Fulgenzion Micanzio*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1974, t. II, pp. 1428-1429.

99 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 8.

100 P. Vismara, *Dogma e disciplina nell'Italia del Settecento. Da Lodovico Antonio Muratour alla Auctorem Fidei*, in *Papes, Princes et Savants dans l'Europe Moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, a cura di J.-L. Quantin, J.-C. Waquet, Genève, Droz, 2007, pp. 123-142.

101 *Dei pregiudizj del celibato*, p. iv.

102 *Ivi*, p. vi.

103 A. Rotondò, “Introduzione”, in C. Amidei, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino, Giappicchelli, 1980, p. 29.

104 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, *ivi*, pp. 152-254.

105 “Maintenant, lorsque les intérêts d'un état sont changés & que des loix, utiles lors de sa fondation, lui sont devenues nuisibles; ces mêmes loix, par le respect que l'on conserve toujours pour elles, doivent nécessairement entraîner l'état à sa ruine”, C.-A. Hëlvetius, *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758, p. 169.

idee utilitariste¹⁰⁶, il quale nel *De l'Esprit* aveva difeso l'esigenza di riformare le leggi in accordo con i cambiamenti storici ed in base al criterio dell'utilità pubblica:

“L'interesse degli Stati, come tutte le cose umane, va soggetto a mille rivolgimenti. Le stesse leggi e le stesse usanze divengono, a seconda dei momenti, utili o dannose allo stesso popolo: dal che io concludo che queste leggi debbono di volta in volta essere adottate o abolite, e che le stesse azioni debbono di volta in volta chiamarsi virtuose o viziose; proposizione che non può essere rifiutata senza dover ammettere che esistono azioni virtuose che sono ad un tempo dannose allo Stato, e scuotere così i fondamenti di ogni legislazione e di ogni società”¹⁰⁷.

Tale relativismo giuridico, di ascendenza montesquieuiana¹⁰⁸, era anche alla base dell'istanza di riforma del *Dei Pregiudizi del Celibato*: così come “molti sconcerti [avevano] trovato in vari tempi il loro riparo”¹⁰⁹, così i mali prodotti dalla “legge” del celibato avrebbero trovato soluzione se si teneva conto del “vantaggio comune dello Stato”¹¹⁰ concedendo la libertà di matrimonio al clero.

“Ogni Saputello vuol far pompa di metter fuori qualche massima dell'Opere di Rousseau, di Voltaire, dell'Elvezio, del Filosofo Sans-Soucy, e di diversi altri Autori”, lamentava l'autore del *Dei Pregiudizi*. Come tutti riformatori moderati¹¹¹, anch'egli riteneva fondamentale prendere le distanze e differenziare il proprio progetto di rinnovamento da quei libri di cui “il mondo è appestato” e che “tendono o a mettere in ridicolo la Religione, o a rovesciarla in gran parte”¹¹². Una preoccupazione che lo spingeva a sottolineare l'importanza e la legittimità della sua proposta: la sua era l'unica via per bloccare la strada “colle ragioni, e colle autorità della Chiesa, e de' Padri” al “veleno mortifero” di “coloro che non vogliono abbassare la fronte alla rivelazione”, ossia le idee degli illuministi nascoste nei libri “sotto le apparenze più luminose”¹¹³. In questo senso, il *Dei pregiudizi del Celibato* apparteneva a quella letteratura riformatrice che intendeva rispondere all'audacia della *philosophie* non volgendosi alla cieca e intransigente difesa della tradizione, ma neutralizzando la carica sovvertitrice della critica radicale, componendo la spinta del rinnovamento in progetti di ridimensionamento della pratiche religiose in accordo con la ragione e le moderne esigenze di bene pubblico¹¹⁴.

106 J. I. Isreal, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford New York, Oxford University Press, 2011, p. 333.

107 C.-A. Helvétius, *Dello Spirito*, Milano, Pgreco, 2012, p. 48.

108 J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, p. 111.

109 *Dei pregiudizj del celibato*, p. iii.

110 *Ivi*, p. 38.

111 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 94.

112 *Dei pregiudizj del celibato*, p. 28.

113 *Ivi*.

114 C. Capra, *La Lombardia austriaca*, p. 231.

3. I danni e gli abusi non giustificano le riforme: le reazioni in difesa del celibato

Sia l'opera di Desforbes che quella di Montegnacco provocarono una levata di scudi da parte dei difensori della tradizione. L'opera di Desforbes venne ben presto condannata dal Parlamento di Parigi¹¹⁵ e dalla Congregazione dell'Indice¹¹⁶, circostanze che peraltro non impedirono una seconda edizione del testo due anni dopo¹¹⁷.

All' "anticélibataire" Desforbes, rispose nel 1761 l'abate Marc-Albert de Villiers¹¹⁸. Egli ricorreva principalmente alla patristica, alla storia conciliare e alla canonistica per confutare le tesi di Desforbes volte ad accreditare il celibato quale regola "dispensabile". Ma Villiers non poteva evitare di scendere sul piano politico su cui Desforbes aveva parzialmente costruito la sua critica al celibato¹¹⁹. Sicché egli si vedeva costretto a dimostrare i vantaggi del celibato ecclesiastico "tant pour la société chretienne que pour la société civile"¹²⁰ e a riaffermare con decisione l'importanza della tradizione della chiesa per il "bien publique". Secondo Villiers i disordini e gli scandali che Desforbes attribuiva all'obbligo di celibato erano invece il prodotto della secolarizzazione della società; le vocazioni forzate inoltre non erano un vero problema perché a suo avviso riguardavano un numero irrisorio di ordinazioni; infine i rimorsi che secondo Desforbes affliggevano la vita di molti ecclesiastici dovevano essere alleviati con la preghiera e la penitenza. L'abate si compiaceva infine della condanna che aveva colpito Desforbes e la sua opera. La sua reazione fu insomma di disapprovazione completa delle proposte di riforma del celibato ed è un eloquente esempio di come i contro-illuministi, difendendo l'idea che il bene della società dipendesse dal rispetto della più autentica tradizione della chiesa, si arroccassero su posizioni che nulla concedevano al cambiamento¹²¹.

Una prova di quanto oramai ogni discussione riguardante il celibato ecclesiastico, anche da parte dei difensori della tradizione, dovesse tener conto delle sue conseguenze politiche e sociali è dato dal *Dictionnaire des hérésies* dell'abate François-André-Adrien Pluquet¹²², pubblicato nel 1762. Si trattava di una edizione ampiamente rimaneggiata del *Dictionnaire* del regolare osservante

115 *Arrêt de la cour de Parlement, qui ordonne qu'une Brochure ayant pour Titre: 'Avantage du Mariage, & combien il est nécessaire & salutaire aux Pretres & aux Evevques de ce tems-cid'épouser une filles Chrétienne', sera lacerée & brulée par l'Exécuteur de la Haute-Justice, 30 Septembre 1758, Paris, Simon, 1758.*

116 P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, p. 933.

117 *Avantages du Mariage et combien il est nécessaire & salutaire aux prêtres & aux évêques de ce tems-ci d'épouser une fille chrétienne*, Bruxelles, 1760.

118 M. -A. De Villiers, *Apologie du Célibat Chretien*, Paris, Damonville, Vatel, Berton, 1761, vedi P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, p. 933.

119 B. Plonger, *Théologie et politique au siècle des Lumières*, p. 198.

120 M. -A. De Villiers, *Apologie du Célibat Chretien*, Paris, 1761, pp. 354-374.

121 D. M. Mc Mahon, *The Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001, p. 199.

122 F. -A. Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne: ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, 2 voll., Paris, Nyon-Barrois-Didot, 1762.

Barthelemy Pinchinat, pubblicato a Parigi nel 1736¹²³. Quest'ultimo trattava dell'abolizione del celibato alla voce *Vigilence* (Vigilantius), prete spagnolo del V secolo, accusato “d'avoir enseigné en 404 que le Célibat & e la vie Monacale étoient contraire à la Loi Divine”¹²⁴; eresia in seguito adottata dai protestanti e che Pinchinat confutava ricorrendo all'autorità dei padri della Chiesa. E alle Scritture. Trent'anni dopo, quando l'obbligo di celibato nella chiesa cattolica era passato al vaglio della critica illuminista, l'abate Pluquet, incaricato dall'editore Barrois di rivedere l'opera per una nuova edizione, si vedeva costretto ad affrontare l'eresia di Vigilantius “dans notre siècle” ed in particolare a rispondere a chi aveva predetto che a causa del celibato “les Protestants subjugueroient les Etats Catholiques”, ossia a Montesquieu¹²⁵. Al testo di Pinchinat Pluquet aggiungeva quindi tre paragrafi,

“1°. ce que l'Eglise primitive a pensé du célibat, ou de la continence; 2°. si elle a pû obliger ses Ministres à l'observer -e significativamente- 3°. si le célibat de l'Eglise Romaine est nuisible à la société civile”¹²⁶.

Pluquet ribaltava quindi l'accusa mossa dai *philosophes* alla società ecclesiastica rivolgendola a quella civile: non era il celibato ecclesiastico a “spopolare” gli stati cattolici, ma le emigrazioni; il celibato continuava ad essere superiore al matrimonio, ma non lo impediva, anch'esso restava “un état saint”. Gli scandali poi, “venoient du désordre général”, sicché - concludeva Pluquet - “le célibat n'est donc contraire, ni à la puissance des Etats, ni au bonheur des particuliers”¹²⁷.

Numerose furono le critiche suscitate dal *Dei Pregiudizi del Celibato*, anche perché esso si diffuse rapidamente lungo la penisola: già nel maggio del 1766 Giuseppe Pelli Bencivenni dava conto nelle sue *Efemeridi* della comparsa in Toscana di una riedizione, con falso luogo di stampa Costanza¹²⁸. D'altronde l'opera era apparsa, come si è detto, nel momento in cui l'azione riformatrice a Venezia era al suo culmine, dato che pochi mesi prima era stata istituita, la Deputazione *ad pias causas*¹²⁹. Inoltre, secondo Pilati, anche il senatore Tron non appariva insensibile alla proposta di riforma dell'obbligo di celibato del clero:

“Si l'on peut juger par les livres que des personnes de sa [del senatore Tron] connoissance, qu'il protégeoit, ont publiés, je crois qu'il auroit insensiblement fait abolir tous les ordres de moines & permettre le mariage aux prêtres, si l'on avoit écouté...”¹³⁰.

123 B. Pinchinat, *Dictionnaire chronologique, historique, critique, sur l'origine de l'idolatrie, des Sectes des Samaritains, des Juifs, des Heresies, des Schismes, des Anti-Papes, & de tous les principaux Hérétiques & Fanatiques qui ont causé quelque trouble dans l'Eglise*, Paris, Pralard-Didot-Quillau, 1736.

124 B. Pinchinat, *Dictionnaire chronologique*, pp. 514-515.

125 F. -A.- A. Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens*, p. 635.

126 *Ivi*, pp. 620-636.

127 *Ivi*, p. 636.

128 S. Landi, *Il governo delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 239.

129 G. Gullino, *Il giurisdizionalismo dello stato veneziano: gli antichi problemi e la nuova cultura*, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a cura di B. Bertoli, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993, p. 29.

130 C. A. Pilati, *Voyages*, t. I, pp. 187-188.

Infine il *Dei Pregiudizi del Celibato* si presentava ad una società, quella veneziana, avvezza a cercare in libreria le idee nuove, in particolare in materia ecclesiastica¹³¹. Circostanze che permettono di capire l'ampiezza del dibattito e le polemiche che la proposta contenuta nell'opera provocò all'interno, ma anche al di fuori dei confini della Serenissima.

Già pochi mesi dopo la pubblicazione, comparve la *Difesa del celibato del clero romano e progetto per la sua riforma migliore che non è quello del trattato teologico politico del C.C.S.R fatta da Eusebio Filopolita*¹³², in cui si accusava l'autore di utilizzare in modo subdolo i rari casi di concubinato per promuovere le idee irreligiose degli innovatori a danno della tradizione e della Chiesa. In polemica con il *Dei Pregiudizi* scese anche il conte Jacopo Antonio Sanvitale, letterato e uomo di governo parmigiano¹³³ che, nelle sue *Riflessioni*¹³⁴, paventò vide nella proposta di abolizione del celibato, una minaccia capace di sommuovere l'intero ordine politico. La soppressione di “uno de più interessanti, più radicati o meglio stabiliti punti dell'ecclesiastica disciplina”, anche se “avvelenato e guasto dall'abuso”, avrebbe portato con sé “le riforme e le novità” in tutti i campi: “non vi è legge o di politica, o di morale, o di religione che vi andrà esente”¹³⁵.

Nel 1767, Andrea Tosi, abate veneziano espulso dalla Serenissima per aver difeso la legittimità delle manimorte, esule a Genova¹³⁶, convinto assertore della supremazia papale e del carattere quasi divino della potestà civile¹³⁷, rispondeva sia al trattato di Montegnacco contro le manimorte che al *Dei Pregiudizi del celibato*¹³⁸. Nel suo *Ragionamento intorno a' beni ecclesiastici ed al celibato*, Tosi accusava l'autore del *Dei Pregiudizi* e dei *Ragionamenti* di utilizzare “l'arti de' Protestanti per

131 Così un curioso sonetto intitolato *Mode correnti*: “Chi vuol fugazze al Ponte dei Fuseri / e all'Arsenale chi vuol Trippe, e penini; / che vaga a S.Moisé chi vuol casini, / vaga a S.Samuel chi vuol braghieri. Febronio, e Montegnacco dai Libreri”, citato da G. Bernardi, *Echi veneziani ai dibattiti teologici del tempo*, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, p. 96.

132 *Difesa del celibato del clero romano e progetto per la sua riforma migliore che non è quella del trattato teologico-politico del C.C.S.R. Fatta da Eusebio Filopolita*, Giuseppe Bettinelli, Venezia, 1766; secondo G. Melzi e V. Lancetti lo pseudonimo sta per Pier Marino Mussita, minore osservante padovano, cfr. G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, p. 414; V. Lancetti, *Pseudonimia ovvero tavole alfabetiche de' nomi finti o supposti degli scrittori con la contrapposizione de' veri*, Milano, Luigi di Giacomo Pirola, 1836, p. 101. G. Pignatelli invece attribuisce l'opera a Bernardo da Venezia (Bernardo Baffo), padre francescano veneziano, cfr. G. Pignatelli, “Bernardo da Venezia”, *DBI*, vol. IX, 1967.

133 A. Pezzana, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, Parma, Ducale Tipografica, 1833, t. VII, pp. 175-185.

134 J. A. Sanvitale, *Riflessioni sopra il trattato teologico-politico del celibato di J.A.S.*, Venezia, Antonio Graziosi, 1766.

135 *Ivi*, pp. 5-6.

136 vedi F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, pp. 198-199, G. Assereto, “Girolamo Luigi Francesco Durazzo”, *DBI*, XLII, 1993; C. Farinella, “I luoghi della fisica a Genova fra Settecento e Ottocento”, *Studi Settecenteschi*, 18, 1998, p. 259; I. Crotti, P. Vescovo, R. Ricorda, *Il “Mondo Vivo”. Aspetti del romanzo, del teatro e del giornalismo nel Settecento italiano*, Padova, Il Poligrafo, 2001, pp. 27-28.

137 A. Tosi, *Lo spirito dell'umanità e la presente felicità dell'uomo e delle nazioni*, s.l. [Firenze], s.n. [Pisoni], 1771, p. 35.

138 A. Tosi, *Ragionamento di Andrea Tosi veneziano intorno a' beni ecclesiastici ed al celibato*, Roma, Salomoni, 1767.

iscreditare le nostre sentenze e dottrine”, e di “favorire più presto l'Eresia, che la Religione”¹³⁹. Sul celibato, Tosi rifiutava di scendere sul campo concreto dell'esperienza su cui si innestavano le accuse che nel *Dei Pregiudizi del celibato* venivano mosse al concubinato del clero veneziano, alle vocazioni forzate, alle diseguaglianze nel clero, e ribadiva invece la superiore santità del celibato appoggiandosi all'argomento dell'autorità e della tradizione:

“dovendo Eglino essere [i sacerdoti], e chiamarsi, tempio, vasi del Signore, Sacratio dello Spirito Santo, indegna cosa sarebbe, che poi servissero alle morbidezze, ed alle disonestà”¹⁴⁰.

Tosi insisteva molto sulla superiorità e separazione dei sacerdoti rispetto ai laici come fondamento della religione¹⁴¹: a suo avviso l'abolizione del celibato avrebbe messo in pericolo l'esistenza stessa di tutta la chiesa.

In difesa dell'obbligo di celibato vennero pubblicate, sempre nel 1767, anche le *Considerazioni*¹⁴² del conte abate Ferdinando d'Adda¹⁴³. Questi, diversamente da Tosi, riconosceva all'autore del *Dei Pregiudizi del Celibato* di essere “buon Cattolico, e bene intenzionato”¹⁴⁴: ciononostante egli riteneva che i mali prodotti dall'inosservanza della castità e dall'obbligo di celibato non fossero motivi sufficienti per giustificare una riforma della disciplina ecclesiastica. Non si poteva infatti mettere in discussione la tradizione in base agli occasionali disordini a cui essa poteva dar luogo:

“Primieramente il carattere delle cose, sebben si desuma dalle loro qualità costanti universali, e dominanti; non perciò si può ragionevolmente pretendere, che il carattere delle cose tutte escluda sì esattamente ogni qualità opposta a quella, che caratterizza, che se s'incontra in essa qualche orma di tali qualità opposte al loro carattere, si debba tosto dire, che questo tal carattere loro non conviene.”¹⁴⁵

Tutta la lunga ed ampia argomentazione di D'Adda era quindi volta a dimostrare il legittimo diritto della chiesa ad autodisciplinarsi in base ai propri criteri: le Scritture, i Padri, la tradizione della chiesa. Ma come già il polemista cattolico Villiers, intervenuto contro l'opera di Desforges, così D'Adda si vedeva costretto a scendere sul campo della “mondana politica” ed ad esaminare il celibato non solo alla luce dei testi sacri e della tradizione, ma anche in rapporto ai problemi sociali ed economici del tempo, per dimostrare che essi non potevano provenire dalla religione¹⁴⁶. Non potendo negare gli abusi, che egli imputava però allo “spirito di libertinaggio” del secolo, ne minimizzava tanto il numero che la gravità:

139 *Ivi*, pp. 1-2.

140 *Ivi*, p. 54.

141 *Ivi*, pp. 54-55.

142 F. D'Adda, *Considerazioni dell'abate Ferdinando conte D'Adda sopra lo scritto, che per titolo Dei pregiudizi del celibato, ovvero Riforma del Clero Romano. Trattato Teologico-politico del C.C.S.R. Con Annotazioni del medesimo Autore. In Costanza 1766*, Lugano, Agnelli, 1767.

143 F. Bagatti-Valsecchi, F. Calvi, L. A. Casati, D. Muoni, L. Pullé, *Famiglie notabili milanesi. Cenni storici e genealogici*, ristampa anastatica dell'edizione di Milano (1875-1885), vol. I, Bologna, Forni Editore, 1969, tav.III.

144 F. D'Adda, *Considerazioni dell'abate Ferdinando conte D'Adda*, p.xxxv.

145 *Ivi*, p. viii.

146 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 113.

“E se talora alcuni Ministri della Religione danno qualche scandalo (il che può accadere, perchè anch'essi sono uomini) dovrà per questo rimproverarsi tutto il Ceto Ecclesiastico [...]?”¹⁴⁷

Nessuna esigenza di cambiamento quindi, tanto più che “non converrà mai alla Chiesa di sacrificare l'interesse comune de' Fedeli al vantaggio di alcuni pochi”¹⁴⁸. Ma più dell'abolizione del celibato per eliminare il concubinato del clero, ad inquietare maggiormente il conte-abate era il nesso tra il matrimonio degli ecclesiastici e la proposta di redistribuire in modo più equo i loro beni, e punto a cui dedicava un'appendice a parte¹⁴⁹, ad inquietare maggiormente il conte-abate. Dietro un tale progetto così radicale, egli vedeva il sovvertimento della società: “l'uguaglianza delle sostanze non può introdursi in una Società civile, senza che questa o subito si scioglia, o ne risenta infiniti danni”¹⁵⁰. D'Adda agitava lo spettro dell'egualitarismo realizzato da Müntzer a Mülhausen per provare che

“non è possibile che uno Stato si conservi, e molto meno, che in esso fioriscano le arti, e le scienze senza questa disuguaglianza di fortune”¹⁵¹.

Perciò, concludeva D'Adda,

“Nella stessa maniera, che l'uguaglianza delle fortune non può aver luogo in uno Stato; l'uguale distribuzione delle rendite Ecclesiastiche a' ministri sacri non può ammettersi nella Chiesa”¹⁵².

Mettere in relazione l'abolizione del celibato con la destabilizzazione dell'ordine fondato sull'alleanza tra trono e altare, accusare di “eresia” protestante, ridimensionare e minimizzare il problema del concubinato: tali furono le strategie difensive dei polemisti cattolici più conservatori quando si impegnarono sul terreno “mondano” dei riformatori. Per il più illustre tra questi conservatori cattolici, domenicano Tommaso Maria Mamachi¹⁵³, “lo spirito di innovazione e di riforma in materie di religione” era “funesto non meno allo stato che alla chiesa”:

“Non più feste solenni o pubbliche processioni [...], non più celibato ne' sagri ministri dell'altare, non più chiostri pe' cenobiti d'ambidue i sessi [...]. In contraccambio di questi, il lusso fin dove può giungere, [...] non più si abbia riguardo per l'ordine ecclesiastico, né abbia il clero verun privilegio [...] si tolgano tutte le possessioni e le ricchezze del clero si secolare che regolare”¹⁵⁴.

Ciò che i difensori intransigenti del celibato non intendevano accettare era che la riforma del celibato ecclesiastico si imponesse all'opinione pubblica come una questione politica, dettata cioè da esigenze sociali ed economiche che imponevano un'analisi “laica” dei vantaggi e degli svantaggi rispetto all'utilità pubblica delle pratiche religiose e della disciplina ecclesiastica¹⁵⁵: ossia il modo in

147 F. D'Adda, *Considerazioni dell'abate Ferdinando conte D'Adda*, pp. 500-501.

148 *Ivi*, p. 495.

149 *Ivi*, pp. 509-526.

150 *Ivi*, p. 512.

151 *Ivi*, p. 514.

152 *Ivi*, p. 516.

153 C. Preti, “Tommaso Maria Mamachi”, *DBI*, vol. LXVIII, 2007.

154 T. M. Mamachi, *La pretesa filosofia de' moderni increduli esaminata e discussa pe' suoi caratteri in varie lettere*, t. II, Roma, Carlo Barbiellini, 1767, pp. 145-152.

155 Vedi, ad esempio, la critica del domenicano Giuseppe Faraldi alle *Lezioni di filosofia morale* di Pietro Tamburini,

cui i giurisdizionalisti settecenteschi, sulle orme di Sarpi e Giannone, intesero i provvedimenti riguardanti il governo degli ecclesiastici¹⁵⁶.

Significativa in tal senso è la riflessione di Pietro Verri sulle *Considerazioni* di D'Adda, in un articolo per l'*Estratto della letteratura europea*, del 1767. Che il celibato fosse considerato dai cattolici una virtù -spiegava Verri- “nessuno lo contrasta”; né tanto meno i riformatori intendevano imporre il matrimonio agli ecclesiastici, come malignamente D'Adda lasciava intendere. Il punto centrale della questione, secondo Verri, era di stabilire se fosse vantaggioso o meno riformare l'obbligo di celibato:

“Una proposizione sola doveva provare l'autore, ed è *che attualmente sia utile alla perfezione de' sacerdoti ed alla edificazione de' fedeli la legge del celibato*, poichè da questo solo principio dipende il vedere se il progetto fatto alla Chiesa d'abolire il celibato sia ragionevole ovvero non lo sia”¹⁵⁷.

L'obiettivo dei difensori del celibato era di dimostrare che le leggi ecclesiastiche in generale, ed il celibato in particolare, non potevano essere contrarie agli interessi di uno stato cattolico. Tommaso Maria Mamachi nella sua generale, radicale e violenta condanna di tutti gli esponenti dell'illuminismo francese salvava solo Mirabeau, e ciò solamente perché questi, nell'*Ami des hommes*¹⁵⁸, aveva respinto la tesi che il celibato ecclesiastico fosse causa di *dépopulation*¹⁵⁹. Dietro a tale chiusura, si prospettava il timore, non del tutto infondato, che dietro “lo spirito d'innovazione e di riforma in materie di religione” -per dirla con le parole di Tommaso Maria Mamachi- si celasse in realtà la “pretesa de' moderni increduli” di porre fine all'ordine ecclesiastico: “allora i preti cesserebbero di comunicare insieme e il clero non formerebbe più un corpo”¹⁶⁰. Per i difensori del celibato e della tradizione, aprire ai pur prudenti progetti di cambiamento dei riformatori ecclesiastici moderati, significava aprire la porta alle idee radicali, all'irreligiosità e soprattutto indebolire il peso dell'autorità ecclesiastica: ciò che invece nel *Dei Pregiudizi del Celibato* si credeva di poter rafforzare mediante una riforma che avrebbe condotto ad un clero più morigerato e quindi più stimato.

in P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, p. 938.

156 A. Rotondò, “Introduzione”, p. 85.

157 P. Verri, *Del fulmine e delle leggi. Scritti giornalistici 1766-1768*, a cura di G. Gaspari, Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1994, p. 114.

158 V. R. de Mirabeau, *L'Ami des hommes, ou Traité de la Population*, 6 voll., Hambourg, Chretien Hérold, 1756-1762.

159 sul celibato gli rispose sarcasticamente il giornalista Domenico Caminer nell'aprile 1770 dalle pagine dell'*Europa Letteraria*: “il solo Mirabeau, l'autore dell'*Amico degli uomini*, è quello fra i moderni filosofi, che ottenne qualche indulgenza, ed infatti il P. Mamachi gli fa dire, che « la spopolazione non proviene dal celibato, e che lo stato monastico, e le comunità religiose sono piuttosto utili che pregiudiziali allo Stato. » E' questo però un errore perdonabile ad un ecclesiastico, il quale non deve molto intendersene di popolazione o generazione, nondimeno egli dà sopra questi articoli, ammaestramenti a' principi, degni di un claustrale”, in *Giornali veneziani del Settecento*, a cura di M. Berengo, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 353

160 T. M. Mamachi, *La pretesa filosofia de' moderni increduli esaminata e discussa pe' suoi caratteri in varie lettere*, vol. II, pp. 130-142.

Altro grande, e forse non del tutto infondato, timore dei difensori del celibato era che un'eventuale libertà di matrimonio per il clero avrebbe intaccato, anche se indirettamente, uno dei pilastri su cui si fondava la società aristocratica di antico regime, ossia il sistema successorio basato sulla primogenitura e sul fedecommesso. Come affermava acutamente sempre Mamachi nella confutazione del trattato di Montegnacco sulle manimorte, il celibato “pur bisogna [che] sia osservato da' cadetti del gentiluomo, se vogliono mantenersi nel loro grado”. Attraverso il celibato gli stati cattolici avevano potuto, secondo Mamachi, stabilire un ordine economico e sociale in grado di preservare i patrimoni, cosicché

“si sgravan le case medesime; e i primogeniti, o altri, che si accasino, possono propagare la stirpe, e dare de' nuovi cittadini allo Stato, e mantenere comodamente le loro famiglie, senza essere astrette a dividere, e suddividere in tante porzioncelle le loro eredità, con certezza di aver finalmente a vederne lo spianto”¹⁶¹.

161 T. M. Mamachi, *Del diritto libero della Chiesa di acquistare, e di possedere beni temporali, si mobili, che stabili*, s.l. [Roma], 1770, Libro III, parte II, pp. 233-236.

Capitolo II. Riforma giurisdizionaliste

1. Celibato del clero e riforma d'Italia: Amidei, Pilati

Che il celibato ecclesiastico fosse un elemento strutturale dell'ordine socio-politico di antico regime era valutazione condivisa, ma da un punto diverso da quello conservatore e tradizionalista di Mamachi, anche dal riformatore toscano Cosimo Amidei (1725-1783)¹⁶². Esaminato esclusivamente alla luce del problema demografico, il celibato - affermava Amidei ne *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, pubblicato anonimo nel 1768 - non poteva esser considerato una vera causa di spopolamento: non più del lusso, dei maggioraschi, dell'eccessivo peso delle doti e della generale disuguaglianza economica, questi sì concreti immediati ostacoli ai matrimoni. Concludeva dunque Amidei:

“Dica chi vuole contro il celibato ecclesiastico, chè per me credo che, nelle circostanze presenti e senza dare una nuova forma al sistema politico, sia una risorsa allo Stato”¹⁶³.

Fino a quando l'ozio della la nobiltà indotta dalle “false idee di rango e superiorità” ad un tenore di vita lussuoso e dispendioso, sorretta dalla trasmissione ereditaria del patrimonio e aliena dai commerci sarebbe stato tutelato giuridicamente, la via del celibato ecclesiastico avrebbe continuato ad essere un espediente necessario e persino positivo, poiché garantiva la sistemazione dei cadetti: quegli stessi cadetti che nell'antichità venivano condannati all'esposizione e quindi molto spesso alla morte, proprio perché mancava una via alternativa¹⁶⁴. Sicché qualsiasi riforma del celibato, per avere significato, doveva seguire ad una trasformazione politica della società, “libera da privilegi ereditati dal passato”¹⁶⁵. La difesa del celibato ecclesiastico, per la quale si era schierato Amidei (anche se non per tradizionalismo, ma in base ad un'acuta analisi sociologica e storica), provocò la reazione irata di Carlantonio Pilati (1733-1802), che nella seconda edizione della sua *Riforma d'Italia*¹⁶⁶, del 1770, così rispondeva al giurista toscano:

“Notate quella bella voce *risorsa*; -alludendo all'affermazione di Amidei appena citata- perché è una di quelle, che qualificano i nostri Filosofi, e che gli distinguono dagli altri. Se a costui [ad Amidei] si dicesse, che l'abolir il Celibato almeno con lo sterminare i Frati, sarebbe anzi una delle principali maniere di riformare il sistema politico, egli non troverebbe certamente nella sua Filosofia alcuna regola, che gli

162 Su C. Amidei, vedi A. Rotondò, “Introduzione”, in C. Amidei, *Opere*, pp.7-146; F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, pp. 237-249; D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento*, Bari, Laterza, (1986) 2008, p. 341-346; P. Savio, “Dottrina ed Azione dei Giurisdizionalisti del secolo XVIII”, p. 12, p. 31.

163 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, pp. 204-211.

164 *Ivi*, pp. 206-207.

165 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 247.

166 [C. Pilati], *Di una Riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia. Edizione seconda accresciuta di altrettanto*, Villafranca, s.e., 1770, (prima edizione, 1767); vedi F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, pp. 250-325.

potesse far comprendere questa proposizione”¹⁶⁷

Sulla riforma del clero, Pilati sembrava condividere per certi aspetti la riforma avanzata nel *Dei Pregiudizi del Celibato*. Nel terzo capitolo della *Riforma d'Italia*, in cui il trentino affrontava appunto il problema del clero, egli riproponeva alcuni dei temi e delle misure suggerite nel trattato veneziano, opera che, come si è detto, aveva molto probabilmente letto. Anche Pilati infatti partiva dall'eccessivo numero di ecclesiastici, che imputava al fatto che la via ecclesiastica forniva di che vivere “una vita tranquilla, ed oziosa”¹⁶⁸, ma che al contempo sottraeva alla Repubblica uomini “per la cultura della campagna, o per la conservazione, e l'aumento delle arti, e del commercio”¹⁶⁹. La soluzione stava nel pianificare il numero degli ecclesiastici in modo che fosse “convenevole” di ecclesiastici: proprio come era prospettato anche nel *Dei Pregiudizi*. Pilati proponeva anzi un'esatta corrispondenza tra il numero di benefici e il numero delle ordinazioni: “tanti preti facciamo, quanti di tali benefizj ci sono, che bisogno hanno di un particolar prete”¹⁷⁰. Sia nel *Dei Pregiudizi del Celibato* che nella *Riforma d'Italia*, quindi, la riforma del clero mediante l'abolizione del celibato era il punto di partenza per una riforma più ampia che investiva il ruolo del clero nella società.

Tuttavia mentre l'autore del *Dei Pregiudizi del Celibato* si muoveva, come si è visto, all'interno del solco giurisdizionalista tracciato dalla tradizione sarpiana e in una logica di difesa dall'irreligiosità della *philosophie*, il riferimento di Pilati era al pensiero dell'illuminismo europeo¹⁷¹. In particolare, accogliendo la tesi di Montesquieu sulla superiorità dei paesi protestanti che conosceva grazie ai suoi viaggi, Pilati faceva costante riferimento al mondo protestante, soprattutto Germania e Olanda, guardando ad essi da un punto di vista non tanto teologico, quanto etico, politico ed economico. Nei paesi della Riforma egli vedeva infatti una religione compatibile con le idee più avanzate dei *philosophes*¹⁷², e la considerava un fattore che aveva favorito lo sviluppo economico e civile di quei paesi¹⁷³. Poiché ai suoi occhi la trasformazione radicale della chiesa cattolica - la riduzione del numero di ecclesiastici, la fine dei privilegi giuridici e fiscali, dell'intolleranza e del monopolio sull'educazione - era il primo passo per la trasformazione di tutta la società, “di tutta la vita italiana”¹⁷⁴, il confronto sgombrato di pregiudizi con i paesi protestanti, la loro economia, il loro sistema legale e la loro vita civile, fu una tappa essenziale nell'elaborazione del suo progetto di

167 *Ivi*, pp. 470-471.

168 *Ivi*, p. 51.

169 *Ivi*, p. 56.

170 *Ivi*, p. 55.

171 J. I. Isreal, *Democratic Enlightenment*, pp. 351-353.

172 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 267; D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento*, p. 349.

173 G. P. Romagnani, *Carlantonio Pilati e la Riforma*, in *Carlantonio Pilati. Un intellettuale trentino nell'Europa dei Lumi*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, Accademia Roveretana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 28.

174 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 262; J. I. Isreal, *Democratic Enlightenment*, pp. 353-354.

“riforma” d'Italia¹⁷⁵. Ciò consente anche di comprendere la sua risposta polemica ad Amidei sulla questione del celibato:

“Se non avessimo l'esempio de' Protestanti, mi vorrei tacere, e lasciar parlare cotesti stolti a posta loro. Ma che *risorse* per Dio aveva, prima di mandare in malora i Frati, e di dar la permissione del matrimonio ai Preti, ordinate, e preparate l'Olanda, la povera, depressa e tiranneggiata Olanda?”¹⁷⁶

La critica radicale, fondata sui criteri della ragione naturale, a cui Pilati sottoponeva le pratiche religiose e la morale cattolica, contrapponendovi l'esempio dei paesi protestanti¹⁷⁷, lo conducevano a considerare l'abolizione del celibato, tanto del clero secolare quanto dei regolari, come uno dei punti fondamentali di un progetto riformatore, di cui era componente essenziale la volontà di ridimensionare di molto la presenza ed il ruolo dell'autorità ecclesiastica nella società. Questa era per Pilati una causa primaria dell'arretratezza dell'Italia, che andava contrastata con riforme, per le quali si rifaceva all'esempio di un sovrano assoluto illuminato come Federico II¹⁷⁸. Egli si muoveva quindi, così come la quasi totalità degli illuministi italiani, nell'ottica dell'assolutismo illuminato¹⁷⁹: non una riflessione sulle “teorie generali” dei rapporti tra stato e chiesa¹⁸⁰, ma l'azione decisa di un sovrano, che grazie ai Lumi della filosofia, aggredisse di petto le storture e le resistenze del passato, e trasformasse radicalmente l'Italia in campo religioso, giuridico, economico, culturale, sull'esempio dell'Europa più avanzata, perché “un popolo si riforma con costumi e non con leggi”¹⁸¹.

Amidei, a differenza di Pilati, si faceva interprete di una soluzione più moderata nei risultati e prudente nei modi: per riformare la società, bisognava agire sulle leggi, riconsiderare i limiti e la natura del potere della chiesa e dello stato¹⁸². In tal senso, risultava fondamentale la lezione di Beccaria e la costante differenziazione tra sfera religiosa e sfera politica:

“E siccome tanto le virtù che i vizi si debbono considerare sotto due diversi rapporti, cioè relativamente alla religione ed alla società civile, non si debbono confondere le une colle altre e quelli della prima specie con quelli della seconda, altrimenti si perverte l'ordine delle cose”¹⁸³

E' affatto eloquente che Amidei scegliesse proprio il celibato ecclesiastico come questione paradigmatica per affrontare il problema della possibile incompatibilità tra legge della chiesa e interessi dello Stato.

175 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 292.

176 C. Pilati, *Di una Riforma d'Italia*, pp. 473-474.

177 M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'Assolutismo Illuminato*, Firenze, La Nuova Italia, 1986, p. 205.

178 C. Pilati, *La Chiesa non è uno Stato. Scritti scelti di un illuminista trentino*, a cura di S. B. Galli, Roma, Carocci, 2002, p. 80.

179 V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 2000 (1989), pp. 155-158; F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 282.

180 M. Rigatti, *Un illuminista trentino*, p. 123.

181 *Ivi*; J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 352; F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 283.

182 *Ivi*, p. 243; A. Rotondò, “Introduzione”, pp.86-89.

183 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, p. 166.

“Il celibato, per esempio, è una virtù religiosa; la congiunzione de' due sessi in alcuni casi è permessa dalla religione ed in alcuni casi è viziosa e si chiama peccato. L'istesso celibato può divenire un vizio politico, quando si supponesse che il numero de' celibi pareggiasse o eccedesse il numero degli incelibi, perché osterebbe di troppo alla popolazione. Per chi conosce la natura dell'uomo non è da temersi che una tal virtù religiosa non sia per mantenersi il partaggio di pochi, mentre l'unione de' sessi dipende da una forza immeccanica, che può dirsi l'attrazione newtoniana e che agisce colle leggi della mutua gravità. La congiunzione de' sessi senza la previa formalità di alcune religiose ceremonie, per le quali si estolle al grado di sacramento, è peccato, ma non è delitto rispetto al corpo politico [...]. E questo solo esempio serva per tutti, per far vedere di quanta importanza sia il tenere separate le virtù religiose dalle virtù politiche ed i vizi religiosi, che prendo per peccati, da' vizi politici, che chiamo delitti. Ciascheduno dunque studi il codice delle leggi che gli si appartiene e troverà in esso descritte le regole per tirarne la linea di separazione.”¹⁸⁴

La posizione di Amidei era quindi a ben vedere più moderna di quanto il giudizio negativo di Pilati lasciasse intendere. L'avvocato pisano rifiutava, correttamente, la tesi secondo cui l'Europa andasse spopolandosi, perciò egli considerava infondato l'attacco al celibato ecclesiastico in ragione dei suoi effetti sulla popolazione. Tuttavia egli non rifiutava affatto l'argomento demografico, inteso in senso politico, come metro con cui misurare le pratiche religiose: il celibato ecclesiastico *poteva* essere “un vizio politico”, ma ciò dipendeva dalle conseguenze economiche e sociali a cui poteva dar luogo. In ogni caso, nell'ipotesi che le pratiche religiose provocassero danno alla società, Amidei teorizzava che appartenesse “alla potestà politica il prevalersi di quei rimedi che sieno più atti a ricondurre gli uomini alla retta via, da cui si son dipartiti”¹⁸⁵. Malgrado il suo disinteresse per le accuse di *dépopulation* al celibato, Amidei affrontava il problema dell'incompatibilità tra leggi civili e leggi ecclesiastiche proprio a partire dall'esempio offerto dall'obbligo di celibato. Forse egli prendeva spunto dal brano dell'*Esprit des Lois* in cui Montesquieu, come si è visto, suggeriva una chiara distinzione tra leggi ecclesiastiche di perfezione, specie il celibato, che non dovevano avere carattere imperativo, e quelle civili, che invece erano obbligatorie. Amidei infatti giungeva alla conclusione che qualora il celibato avesse posto dei problemi economici o sociali, la soluzione sarebbe stata una precisa separazione della sfera spirituale da quella temporale, che era anche il criterio con cui egli voleva riformare i rapporti tra Stato e Chiesa¹⁸⁶.

2. Celibato e dispotismo illuminato

Sulla scia di Pilati e anche forse in maniera più radicale rispetto a questi, si poneva Giuseppe Gorani (1740-1819), che insieme al trentino fu esponente del pensiero illuminato radicale italiano della seconda metà del Settecento¹⁸⁷. Gorani affrontò il tema del celibato ecclesiastico ne *Il vero*

184 *Ivi*, pp. 166-167.

185 *Ivi*, p. 166.

186 F. Venturi, *Settecento Riformatore*, t. II, p. 282, p. 303.

187 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 360; G. Gorani, *Dal dispotismo illuminato alla Rivoluzione (1767-1791)*, a cura di A. Casati, Milano, Mondadori, 1942; F. Venturi, *Illuministi Italiani. Riformatori lombardi*,

dispotismo, pubblicato nel 1770 a Ginevra e scritto nel corso del '68¹⁸⁸. All'epoca Gorani aveva già alle spalle un lungo viaggio per l'Europa: aveva soggiornato in Austria, Boemia, Slesia e Sassonia all'epoca della guerra dei sette anni; in Portogallo dal '65 al '67, dove era stato alla corte di Pombal; a Vienna nel '67, anno fondamentale per il riformismo teresiano; poi a Londra e Parigi; ed infine a Venezia e Milano nel '68. Sicché la sua prima opera vibrava delle influenze di questo *grand tour* nei luoghi fondamentali dell'illuminismo europeo¹⁸⁹.

Dai *freethinkers* Moyle, Toland e Tindall, Gorani derivava l'idea che il clero si fosse costituito in un corpo separato usurpando le prerogative del sovrano, e che sfruttando superstizione e ignoranza avesse “complicato” la religione per renderla incomprensibile ai fedeli, garantendosi una posizione di superiorità sui laici. Dal deismo inglese proveniva anche l'accusa alla chiesa di aver corrotto l'originario messaggio cristiano¹⁹⁰ e di aver prodotto una morale che nulla aveva a che vedere con quella “religione utile, sensata e vera”, necessaria ad una società felice¹⁹¹.

Anche nella riflessione di Gorani, così come in Pilati, fondamentale era poi il confronto con i paesi protestanti:

“Parliamo piuttosto del Celibato, mostro non men distruttore dell'umana specie, sciolto dalle catene della natura dalla malignità di alcuni fautori del fanatismo, introdotto qual sostegno di un estero dispotismo, sostenuto frà alcune nazioni Europee, dall'autorevole imbecillità di alcuni governi, vinto e debellato nella stessa Europa presso di altre genti, da una ragion di stato ben diretta, e dai lumi della più benefica filosofia. Presso i popoli di queste regioni, la distruzione di un tal mostro è l'origine della libertà, di un commercio vasto e prodigioso, di una florida marina, di eserciti formidabili, dell'opulenza e della felicità di numerosi cittadini”¹⁹².

Parole che facevano da contrappunto a quelle di Pilati:

“I paesi de' Protestanti, dove gli oziosi, e dissoluti uomini non hanno il modo di poter secondare il genio suo coll'entrare nell'ordine Ecclesiastico, sono pieni di uomini industriosi, ed utili allo Stato; i costumi della gente sono regolati e lodevoli: l'oro e l'argento vi è in grande copia [...]. E tutta questa felicità non da altro, che dalla quantità de' matrimonj, dalla mancanza de' benefici ecclesiastici, e dal numero del popoli può provenire”¹⁹³.

E a quelle di Voltaire:

“Je crois l'Angleterre, l'Allemagne protestante, la Hollande, plus peuplées à proportion. La raison en est évidente; il n'y a point de moines dans ces pays-là qui jurent a Dieu d'être inutiles aux hommes. Les prêtres n'ayant que très peu de choses à faire, s'occupent à étudier et à propager. Ils font des enfants robustes, et leurs donnent une meilleure éducation que n'en ont les enfant des marquis français et italiens”¹⁹⁴.

piemontesi e toscani, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1958, t.III, pp. 481-494.

188 [G. Gorani], *Il vero dispotismo*, 4 voll., Londra [ma Ginevra], 1770.

189 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 361; F. Venturi, *Illuministi Italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, pp. 483-484.

190 [G. Gorani], *Il vero dispotismo*, vol. I, pp. 76-95

191 *Ivi*, p. 97.

192 *Ivi*, p. 119.

193 [C. A. Pilati], *Di una Riforma d'Italia*, pp. 244-245.

194 Voltaire, “Population”, *Dictionnaire philosophique portatif*, a cura di C. Mervaud, in *Œuvres Complètes de*

Gorani, che durante il suo viaggio in Francia era entrato in contatto con i più importanti *philosophes* e le loro opere¹⁹⁵, invitava, come aveva fatto Voltaire nel 1750, il sovrano a riappropriarsi delle prerogative usurpate dal clero: “Volete o sovrani prevenire le insidie del clero, volete assoggettarli alla potenza civile, la sola legittima?”¹⁹⁶, e attraverso il soccorso dei Lumi della filosofia a

“scacciare da cuori dè sudditi suoi quegli enormi pregiudicj avvincolati dal panico terrore figlio dell'ignoranza e del fanatismo, fa che i loro tesori più non sortano da suoi stati, per arricchire il Capo ed i Ministri di quella sempre fatale Teocrazia[...]”¹⁹⁷.

Gorani si diceva convinto che solo un sovrano assoluto, un “vero despota”, fosse in grado di dare corpo alle riforme necessarie, specialmente in campo ecclesiastico¹⁹⁸. Per “stabilire l'autorità del Sovrano” bisognava procedere in particolare con quattro riforme: “la tolleranza di qualunque Religione che ha per principio la credenza di un solo Dio, e che viene accompagnata da una sana morale”; “la riforma de' Regolari inimici dei Principi e dei Tribunali”, l'abolizione “del diritto di testare, sorgente delle illimitate ricchezze del Clero”, ed infine “l'abolizione del mortifero celibato, distruttore delle società”¹⁹⁹. A questi punti Gorani aggiungeva poi dei provvedimenti necessari per riformare e ridimensionare la presenza e il ruolo del clero, che come anche per Pilati, era il primo passo per la trasformazione della società²⁰⁰: la riduzione del numero di ecclesiastici, la riduzione dei benefici più ricchi (“Vescovati, Abbazie e Priorati”), il miglioramento della formazione degli ecclesiastici.

La fiducia di Gorani per l'azione del sovrano assoluto illuminato procedeva dall'idea che le riforme fossero possibili solo “in ragione del numero di quelli che sono interessati ad introdurl[e] ed a mantenerl[e]”²⁰¹. Tenuto conto quindi delle resistenze delle classi privilegiate, e specialmente del clero, Gorani insisteva particolarmente sulla necessità del “vero despota”, in grado di sottrarsi ai condizionamenti della tradizione religiosa e alle resistenze conservatrici²⁰².

Joseph Lanjuinais (1730-1808), teologo benedettino francese, rifugiatosi a Moudon in Svizzera per le sue idee *philosophiques*²⁰³, vedeva questo despota illuminato nell'imperatore Giuseppe II, a cui

Voltaire, vol. 36, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

195 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 361; F. Venturi, *Illuministi Italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, p. 486.

196 [G. Gorani], *Il vero dispotismo*, vol. I, p. 100.

197 Ivi, p. 97, J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 361; M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, pp. 96-99.

198 V. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, pp. 156-157.

199 Ivi, pp. 98-99.

200 F. Venturi, *Illuministi Italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, p. 486.

201 Ivi.

202 M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, pp. 94-99; sulla censura del testo di Gorani, vedi P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, p. 938.

203 *Biographie nouvelle des contemporains, ou Dictionnaire historique et raisonné*, a cura di A. V. Arnault, A. Jay, E.

offriva nel 1774, un panegirico delle riforme che si accingeva a realizzare, significativo di quanto sul sovrano si fossero appuntate le speranze di buona parte dell'opinione pubblica illuminata europea, anche al di là dei confini dell'Impero²⁰⁴. Con *Le Monarque accompli*, Lanjuinais intendeva presentare Giuseppe II al sovrano Luigi XVI, appena salito al trono, come esempio di monarca ideale²⁰⁵. Solo la volontà riformatrice à la *Joseph* - un misto di decisionismo e di *esprit philosophique* - poteva venire a capo dei problemi che affliggevano la Francia e tutti gli stati cattolici, e che erano causati allo strapotere del clero.

Per Lanjuinais quindi, il sovrano illuminato doveva estendere la sua “autorité ecclésiastique” a tutta una serie di questioni disciplinari, indebitamente monopolizzate dal clero: e in particolare il matrimonio che, a suo avviso, Giuseppe II voleva ricondurre sotto l'esclusiva competenza civile²⁰⁶. Perché il matrimonio divenisse un “lien civil” - tema centrale della riflessione giuridica gallicana e giusnaturalista tedesca settecentesca²⁰⁷ - l'imperatore doveva modificare le condizioni poste abusivamente dalla chiesa, ossia gli impedimenti, ed in particolare abolire l'obbligo di celibato per gli ecclesiastici, e introdurre il divorzio²⁰⁸. Entrambi le misure avrebbero, a suo avviso, ristabilito la piena autorità civile e con essa promosso il bene pubblico, poiché il divorzio avrebbe favorito una solidità dei matrimoni, e l'abolizione del celibato avrebbe accresciuto la popolazione e migliorato i costumi e la morale del clero.

Ma la logica specificamente assolutista in cui si muoveva Lanjuinais nel suo ritratto del sovrano illuminato ideale lo conduceva a quei paradossi e a quelle contraddizioni inseparabili dall'adesione al dispotismo che, per quanto riformatore e illuminato dall'*esprit philosophique* asserviva i destini degli individui a un ideale nobile, ma coattivo, di utilità pubblica. Il benedettino giungeva infatti ad affermare che Giuseppe II, come monarca ideale, non solo avrebbe dovuto abolire l'obbligo di celibato per gli ecclesiastici, ma in sostanza obbligarli al matrimonio:

“Votre Majesté, va poser pour lui fondamentale dans ses états, qu'aucune charge ecclésiastique & politique, ne sera possédée que par des gens mariés, & chargés de famille; désormais aucun évêché, aucune cure, en un mot aucun bénéfice ne sera conféré qu'à des ecclésiastiques mariés qui auront famille.”²⁰⁹

Jouy, J. Norvins, 20 voll., Paris, Librairie historique, 1823, t. X, pp. 450-450.

204 D. Beales, *Joseph II in the Shadow of Maria Theresa 1741-1780*, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 383; J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 270.

205 D. Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*, London-New York, Tauris, 2005, p. 75.

206 J. Lanjuinais, *Le Monarque accompli*, t. I, Lausanne, Jean-Pierre Heubach, 1774, p. 279.

207 J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris Cerf, 1987, p. 199, pp. 332-333; pp. 383-384; A. Dufour, *Le mariage dans l'École allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 107, pp. 272-280; P. Vismara, “Pietro Tamburini, il 'caso Moladori' e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo”, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale, 25-26 maggio Brescia, a cura di P. Corsini, D. Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 341-350; D. Lombardi, *Matrimoni di antico regime*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 415-416.

208 B. Plongeron, *Théologie et Politique*, p. 199.

209 J. Lanjuinais, *Le Monarque accompli*, t. I, p. 281.

Non era quindi infondato il timore del difensore del celibato Francesco Antonio Zaccaria secondo cui dietro alla “libertà” di matrimonio per il clero, si celava in realtà il progetto di accordare al sovrano un potere completo sulla disciplina ecclesiastica. I “riformatori” del celibato - affermava Zaccaria - sostengono:

“che i Preti possano pigliar Donna, non che la debbano prendere. Ma se i Principi han da fissare il numero del Clero, costretti, come saranno, a dare gli assegnamenti a chi avrà mogli, non li daranno, che agli ammogliati. E gli altri? O dovranno anch'essi accasarsi per godere le grazie del Sovrano, o lasciare lo Stato Ecclesiastico [...] il Principe prescarrà sempre il Prete ammogliato. Non sarà dunque il matrimonio, se non di nome, libero al Prete, e diventerà un obbligo per esser Sacerdote”²¹⁰.

3. *Carlantonio Pilati e il Traité du mariage*

L'impulso riformatore nel secondo Settecento europeo - ricorda Franco Venturi - cambia “di segno, di valore e d'importanza”, specialmente nella concezione della “funzione della chiesa nello stato e nella società”²¹¹. Fu quindi inevitabile per quegli illuministi che si misurarono con il diritto naturale, inteso come insieme di leggi individuabili attraverso la ragione e in grado di garantire “la libera disposizione da parte dell'uomo della propria natura”²¹², interrogarsi sul ruolo dell'azione legislativa del sovrano nei confronti della chiesa e della religione, convinti com'erano che il ruolo del buon sovrano fosse “di riconoscere le leggi naturali e quindi di promulgare leggi positive [...] il più possibili conformi alla natura”²¹³.

Prova della centralità del tema dei diritti naturali anche rispetto alla questione del celibato è l'evoluzione della riflessione di Carlantonio Pilati tra la pubblicazione della *Riforma d'Italia*, del 1767, e il *Traité du mariage et de sa législation*²¹⁴, del 1776. Come si è visto, nella *Riforma* Pilati aveva integrato, secondo la lezione montesquieuiana, la critica del celibato ecclesiastico nel più ampio confronto tra la civiltà italiana e il mondo protestante, dove Pilati vedeva un cristianesimo ragionevolmente armonizzato con gli interessi e la prosperità dello stato e dei cittadini²¹⁵.

Dieci anni dopo, il punto di vista con cui affrontò il tema nel *Traité du mariage* era cambiato. Nel periodo intercorso tra le due pubblicazioni, Pilati era venuto a conoscenza, grazie ai suoi viaggi in

210 F. A. Zaccaria, *Comandi chi può, ubbidisca chi dee o sia Dissertazione della forza obbligatoria dell'ecclesiastica disciplina*, Faenza, Gioseffantonio Archi, 1788, p. 14.

211 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p. xxxiii.

212 N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972 (1965), p. 176.

213 S. Armellini, *Libertà e Organizzazione. Il Riformismo di Carlantonio Pilati*, Milano, Jaca Book, 1991, p. 26.

214 [C. A. Pilati], *Traité du mariage et de sa législation*, Aja, Gosse, 1776; E. Strumia, *Il 'Traité du mariage' di Carlantonio Pilati*, in *Carlantonio Pilati*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, pp. 241-273; L. Guerci, *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino, Tirrenia, 1988, pp. 176-177.

215 G. P. Romagnani, *Carlantonio Pilati e la Riforma*, pp. 24-25.

Europa, con la letteratura materialista degli anni '60²¹⁶. Nel settembre 1767, acquistò *Le Christianisme dévoilé* del barone d'Holbach (1723-1789)²¹⁷, rappresentante di spicco dell'ala radicale, atea e materialista dell'Illuminismo francese. D'Holbach riassumeva nell'opera tutti i temi tanto della critica illuminista radicale del primo Settecento che di quella materialista di Diderot contro il celibato:

“Le célibat, prescrit aux prêtres de l'Église Romaine, paroît être l'effet de la politique la plus raffinée, dans les pontifes qui les soumettent à cette loi. D'abord il dut augmenter la vénération des peuples, qui crurent que leurs prêtres n'étoient pas des hommes, composés de chair & d'os, comme les autres. En second lieu, en interdisant le mariage aux prêtres, on rompit les liens qui les attachoient à des familles & à l'état, pour les attacher uniquement à l'Eglise, dont les biens, par ce moyen, ne furent point partagés, & demeurèrent en entier. C'est par le célibat, que les prêtres de l'Église Romaine sont devenus si puissans & si mauvais citoyens. Le célibat les rend, en quelque sorte, indépendans; ils ne sont point obligés de songer à leur postérité. Un homme, qui a famille, a des besoins inconnus au célibataire, qui voit tout finir avec lui. Les papes les plus ambitieux ont été les plus grands promoteurs du célibat des prêtres.”²¹⁸

Il celibato era un'istituzione totalmente contraria alla società e alla natura umana:

“...un célibat qui dépeuple la société, qui contredit la nature, qui invite à la débauche, qui rend les hommes isolés, & qui ne peut être avantageux qu'à la politique odieuse de quelques sectes Chrétiennes, qui se font un devoir de se séparer de leurs concitoyens, pour former un corps fatal, qui s'éternise sans postérité”.²¹⁹

Unendo la critica “politica” - la separazione corporativa del clero - a quella materialista -la continenza obbligatorio come violenza sulla natura dell'uomo - d'Holbach giungeva alla posizione di critica più radicale: il celibato provava che il cristianesimo era, nella sua essenza, incompatibile con la “nature & la raison”²²⁰.

Con il *Traité du mariage*, Pilati si confrontò, mediante l'opera di d'Holbach, con gli argomenti dei radicali. In particolare egli si misurò con il tema dell'incompatibilità di qualsiasi religione, ed in particolare del cristianesimo, con “la nature & la raison”, ossia con l'ateismo, e soprattutto con il tema della separazione ed autonomia del corpo ecclesiastico. Pilati rifiutò l'opzione atea di d'Holbach: egli sembrava quasi rispondere al *philosophe* quando sottolineava con forza la necessità di distinguere, come avevano indicato anche i deisti radicali, tra il messaggio originario di Cristo e ciò che la teologia vi aveva aggiunto:

“Il faut ici [en matière de célibat] distinguer entre la Religion qui est comprise dans l'Evangile, & celle que la fourberie & la superstition ont inventée depuis”²²¹.

216 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 137.

217 A. Trampus, *Dal giusnaturalismo alla politica del diritto: Carlantonio Pilati e l'Olanda*, in *Carlantonio Pilati*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, p. 162.

218 [P. H. D. d'Holbach], *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres, 1756 [1766], p. 197.

219 *Ivi*.

220 *Ivi*, p. 191.

221 [C. A. Pilati], *Traité du mariage*, p. 5.

Nel *Traité* Pilati abbracciò invece in maniera convinta le tesi che erano state già quelle dei *freethinkers* e di Radicati di Passerano. La libertà di matrimonio per il clero era una questione politica, perché i sacerdoti sposati “devoient nécessairement s'attacher aux Princes qui pouvoient leur faire du bien”²²², mentre il celibato rendeva il clero un corpo ostile al sovrano, perché “slegato” dagli altri cittadini:

“[le clergé] il s'est détaché des Sociétés civiles pour former dans les États un Corps séparé, il a commencé à avoir des vues & des intérêts particuliers”²²³.

Per conservare tale autonomia, la chiesa avrebbe inoltre “ammantato” di un valore etico quello che in realtà non era che un insieme di leggi, usi e pratiche su cui si basavano la sua ricchezza ed il suo potere. Il clero aveva insomma utilizzato la teologia e l'etica per fini politici ed economici:

“le Clergé est un Législateur, il est comme interprète de la parole de Dieu d'où viennent les règles principales du Bien & du Mal. [...] Le plus souvent ils ont nommé Bien, ce qui n'est avantageux qu'à leur Corps particulier & pernicieux aux autres; & ils ont nommé Mal, ce qui tend au bien des autres hommes en général, & au prejudice de leur Corps en particulier”²²⁴.

Un esempio concreto era fornito proprio dal celibato: elevando a virtù la continenza e conculcando il matrimonio, la religione della “superstition” aveva “substitué de méchantes pratiques & des vices abominables à la vertu”:

“Pour former un Corps séparé, il a eu besoin de corrompre la Religion; pour se procurer des avantages particuliers, il étoit nécessaire qu'il corrompit la Morale”²²⁵

Gli ecclesiastici cattolici - osservava Pilati - agivano come “un solo corpo”: Walter Moyle aveva parlato, nei primi anni del '700, di “an independent Body [that] look the Civil Government in the Face”²²⁶. Questa “unità” del corpo ecclesiastico pareva smentire la lezione relativista di Montesquieu, secondo cui - come ben sappiamo - il comportamento umano era influenzato da diverse cause: la storia, il clima, le religioni²²⁷. Il clero cattolico invece - notava Pilati - era

“un seul Corps, quelques différents que soient les pais où il est répandu [...]. La diversité des pais, la différence des Climats, des Gouvernements, des Tempéraments, des Mœurs & des qualités des Peuples, n'y doit rien changer: ces différences [...] ne peuvent pas changer les vices & les vertus créés par le Clergé”²²⁸

Malgrado le differenze politiche, culturali, storiche e climatiche dei loro paesi di provenienza, gli

222 *Ivi*, p. 12.

223 *Ivi*, p. 6;

224 *Ivi*, p. 7; cfr. “they [the clergy] introduce a private conscience, that may be, and often is, contrary to the publick conscience of the state; and not only set up private judgement in opposition to that of the legislature, but enforce the dictates of it by a greater authority, even by that of God himself”, H. St. J. Bolingbroke, *Essay the Second; containing some Reflections on the Propagation of Errour and Superstition*, in *The Works*, t. VI, p. 307.

225 [C. A. Pilati], *Traité du mariage*, p. 6.

226 W. Moyle, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, p. 26.

227 J. Starobinski, *Montesquieu*, p. 82, p. 111.

228 [C. A. Pilati], *Traité du mariage*, p. 7.

ecclesiastici cattolici ubbidivano al papa come un solo corpo. Questa forma di ubbidienza, apparentemente indissolubile, andava spiegata anche con il celibato cui gli ecclesiastici erano sottoposti ed in particolare con il fatto che esso andasse contro la natura dell'uomo.

Tra gli '60 e '70 Pilati era venuto compiendo un percorso di riflessione sui testi fondamentali del diritto naturale²²⁹ che lo aveva condotto ad individuare un ristretto gruppo di

“massime universali, ed approvate da tutti i popoli [che] vengono dalla nostra costituzione naturale, vengono dalla natura medesima, e vengono finalmente da un Istinto naturale”²³⁰.

Tra queste poche massime universali, Pilati annoverava risolutamente “le penchant” per l'altro sesso, dato all'uomo e alla donna da “l'Auteur de la Nature”: un'inclinazione “irrésistible”, “au quel ceux qui font tant la guerre, ont l'humilité de céder bien des fois dans leur vie”²³¹. La sessualità, non solo a fini procreativi²³², aveva quindi una “forza” assoluta e universale, tratta dal fatto che essa era l'istinto di conservazione della natura. Un argomento che, come si è visto, era già stato utilizzato nell'articolo *Célibat* da Diderot, ispiratosi a Shaftesbury, che fu anche il riferimento di Pilati²³³. Pilati giungeva quindi alla medesima conclusione del *philosophe*: con la disciplina ecclesiastica che obbligava il clero a rinunciare alla sessualità e alla riproduzione, la chiesa si arrogava il potere di imporre una deroga alla natura, e pretendeva di imporsi come un'autorità superiore a qualsiasi altra.

Ciò spiegava a suo avviso la fedeltà del corpo ecclesiastico al papa e anche i numerosi disordini e problemi causati da questa ubbidienza da parte del clero ad un sovrano straniero. Nel *Traité du mariage*, dunque, Pilati attaccava l'obbligo di celibato accusandolo di violare le leggi naturali: “il [le célibat] a changé l'ordre de la Nature & détruit le fondement des sociétés civiles”²³⁴. Per questo i “plusieurs plans de Réforme, & entre autres celui d'abolir le Célibat des Ecclésiastiques” moltiplicatisi negli anni del papato di Clemente XIII (1758-1769), gli parevano insufficienti, perché mantenevano, seppur regolata, la possibilità del voto di castità per i regolari:

“le peuple qui n'aurait plus trouvé d'objet d'admiration dans les Prêtres séculiers, aurait tourné tous ses hommages vers les Moines, qui sont les ennemis naturels des Princes, du Gouvernement Civil & des Etats”²³⁵.

229 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p. 256; S. Armellini, *Libertà e Organizzazione*, pp. 95-102; quella del matrimonio come istituzione naturale fu una questione centrale nel dibattito tra i giusnaturalisti tra la fine del '600 e la prima metà del '700, vedi A. Dufour, *Le mariage dans l'école allemande*, pp. 272-273, pp. 382-384; ma come osserva Serenella Armellini, “Aspetto importante da tenere presente è che Pilati [...] si sbarazza implicitamente della necessità di dover ricorrere alla volontà legislatrice di Dio, della quale non avevano potuto fare a meno autori quali Grozio stesso, Pufendorf...”, S. Armellini, *Libertà e Organizzazione*, p. 102.

230 C. Pilati, *L'esistenza della legge naturale*, Venezia, Antonio Zatta, 1765, citato in S. Armellini, *Libertà e Organizzazione*, p. 127.

231 [C. A. Pilati], *Traité du mariage*, p. 27.

232 *Ivi*, p. 26.

233 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, pp. 256-257.

234 *Ivi*, p. 14.

235 *Ivi*, p. 16.

Anche i sistemi di “recompenses & peines” per incoraggiare i matrimoni e dissuadere dallo stato celibe, che invece aveva lodato nella *Riforma d'Italia*, venivano ora considerati inefficaci. Per impedire che le leggi obbligassero ad azioni contrarie alla natura come il celibato, od impedissero l'esercizio dei diritti naturali come il divorzio²³⁶, era necessario ristabilire il diritto naturale, universale e immodificabile²³⁷, sola diga capace di arginare ogni usurpazione:

“le leggi naturali possono solamente servire di regole per rispetto a ciò, che non si ha da permettere dalle Legge civili ha da essere ordinato. [...] Le leggi naturali sono uguali, ma le Leggi civili devono variare secondo la varietà delle circostanze”²³⁸

Alla base delle proposte sul diritto matrimoniale e familiare delineate nel *Traité* vi era quindi l'idea che qualsiasi riforma del diritto positivo dovesse tener conto dei diritti naturali²³⁹. Dunque, la riforma civile del matrimonio che egli proponeva non avrebbe potuto contemplare il celibato ecclesiastico come impedimento, non solo perché contrario al bene dello Stato, ma perché era una violazione dei diritti naturali universali, e perché nessuna un'autorità poteva imporre obbligazioni contrarie al diritto naturale.

236 E. Strumia, *Il Traité du mariage di Carlantonio Pilati*, in *Carlantonio Pilati*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, pp. 250-273.

237 S. Armellini, *Libertà e Organizzazione*, pp. 116-117.

238 C. Pilati, *Di una Riforma d'Italia*, citato da S. Armellini, *Libertà e Organizzazione*, p. 116.

239 E. Strumia, *Il Traité du mariage di Carlantonio Pilati*, pp. 250-273.

Capitolo III. Natura, Medicina, Diritti naturali

1. Bartolomeo De Felice e il dovere naturale di sposarsi

A quanti, come l'abate romano Onorato Caetani, suo amico e corrispondente, vedevano nelle sue critiche al celibato ecclesiastico una forma di cripto-protestantesimo, Bartolomeo De Felice rispondeva che il celibato del clero non era un problema di teologia, ma una questione che riguardava “le système phisique et moral de l'humanité”:

“Votre Excellence est encore dans l'opinion des Théologiens, que la réforme est venu de l'envie de se marier, qt que les protestans se marient tous; mais cette idée est éloignée du fait. La plupart des réformateurs ecclésiastiques devaient se marier, pour abolir les horreurs que le célibat des prêtres a produites sur la terre, depuis Hildebrande”²⁴⁰.

Con l'accusa di protestantesimo - se di “accusa” si può parlare - ebbero a che fare un po' tutti gli autori visti fino ad ora che sostennero l'abolizione del celibato. Gli sferzanti giudizi che il polemista Francesco Antonio Zaccaria riservava al *Dei Pregiudizi del Celibato* e a Pilati sono a tal proposito eloquenti²⁴¹. Ma tra tutti, fu forse proprio Bartolomeo De Felice, cattolico convertito al protestantesimo, a dimostrare quanto la critica illuminista contro il celibato ecclesiastico avesse poco a che vedere con la teologia e quanto invece fosse il prodotto delle nuove idee sulla natura.

All'epoca della lettera all'amico Caetani Bartolomeo De Felice (1723-1789)²⁴² era da più di vent'anni in Svizzera, dove era stato accolto dopo l'infelice vicenda amorosa con la contessa Agnese Arquato, sposata al conte Panzutti, con cui aveva tentato una fuga d'amore, finita miserabilmente con la reclusione in convento di Agnese e miti sanzioni canoniche a Bartolomeo. Prima di tale vicenda De Felice, che era stato ordinato sacerdote nel 1746, aveva studiato, a Brescia con Fortunato da Brescia, e a Roma con Celestino Galiani, la matematica, la geometria e la fisica di Newton²⁴³. Dopo la vicenda di Agnese Arquato, De Felice decise di partire per Berna. Qui egli

240 Lettera di F. B. De Felice a O. Caetani del giugno 1780, riprodotta in L. Fiorani, *Onorato Caetani. Un erudito romano del Settecento. Con appendice di documenti inediti*, Roma, Istituto di Studi Romani Fondazione Camillo Caetani, 1969, pp. 113-115.

241 “...del Celibato, ovvero riforma (ci manca un aggettivo, cioè Luterana o Calvinista) del Clero Romano, trattato Teologico-politico (aggiungi animalesco) del C.C.S.R Non merita di essere pur mentovato il fanatico, od anzi brutale autore della detestabil Riforma d'Italia, che contro il Celibato tutta vomita l'una e l'altra bile”, F. A. Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*, p. xxviii.

242 G. Pejrone, “Fortunato Bartolomeo De Felice”, *DBI*, vol. XXXIII, 1987; T. R. Castiglione, *Fortunato Bartolomeo De Felice tra Voltaire e Rousseau*, in *Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze, Leo S. Olschki, 1965, pp. 155-178; *Fortunato Bartolomeo De Felice. Editore illuminista (1723-1789). Una mostra da Yverdon a Milano*, a cura di H. Cornaz, Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, 1983; S. Ferrari, *La conversione 'filosofica' di Fortunato Bartolomeo De Felice*, in *Illuminismo e Protestantesimo*, a cura di G. Cantarutti, S. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 87-105.

243 V. Ferrone, *Scienza, Natura e Religione. Mondo Newtoniano e Cultura Italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, p. 643, pp. 317-454.

venne accolto dal celebre medico Albrecht von Haller e cominciò una nuova vita da giornalista ed editore, con la fondazione della *Société typographique*, e qui curò e pubblicò la risposta “protestante” all'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, ossia l'*Encyclopédie* di Yverdon²⁴⁴. Ma oltre a questa grande impresa editoriale, De Felice si impegnò in qualità di “divulgatore” in diversi campi: tentò la via accademica, con una dissertazione che ben chiariva il suo orientamento filosofico, *De newtoniana attractione, unica cohaerentiae naturalis causa* (1757), fondò l'*Estratto della letteratura europea* (1758), aprì un pensionato per studenti, pubblicò i *Principes du droit de la nature et des gens* di Jean-Jaques Burlamaqui (1766-1768) da lui ampiamente commentati; e infine si sposò tre volte ed ebbe in totale tredici figli²⁴⁵.

D'altronde, come spiegava all'amico Caetani, la continenza era secondo lui incompatibile con il sistema fisico e morale dell'uomo:

“Dieu n'accorde ni don, ni grâces, contre ses lois, qui sont la base du système phisque et moral de l'humanité. Si l'on se donnait la peine d'analyser les mots et de remonter aux vrais principes des choses, combien de jargons ne corrigerait-on pas? Tout mariage conforme aux loix de la nature est le véritable état de l'homme et de la femme; ils ne sauraient trouver ailleurs leurs véritable boheur sur la terre, s'il peut y en avoir un.”²⁴⁶

De Felice motivava le sue critiche al celibato ecclesiastico con il rifiuto del concetto di “dono di castità” perché esso implicava l'idea che fosse possibile derogare alle leggi di natura, “une chimère” secondo lui. Ma la sua critica alla dottrina della castità - come precisò più volte - non traeva origine dalla sua passione per le donne²⁴⁷ o dalla sua conversione alla religione protestante. Come Pilati, anch'egli valutava infatti la religione protestante da posizioni razionaliste e anche un po' utilitariste. Come spiegava sempre all'amico Caetani:

“Les protestans ont leurs capucins tout comme les catholiques; c'est un effet naturel de l'ignorance et du fanatisme; mais il est certain, tous préjugés de côté, que la croyance réformée approche plus de l'évangile, que la Romaine; et quand, pour s'en convaincre, on n'alléguerait que la raison de l'estimable Helvetius; savoir, que la religion réformée est meilleur marché que la catholique, cela suffirait bien pour prouver la plus grande simplicité de la première”²⁴⁸.

Per comprendere le considerazioni di De Felice sul celibato è necessario quindi metter da parte le sue vicende biografiche e risalire alla fine degli anni '60, quando egli affrontò il tema del matrimonio sul terreno del giusnaturalismo. Come si è detto, fra il 1766 e il 1768, De Felice diede

244 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, pp. 349-350; R. Darnton, *The Business of the Enlightenment. A publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge-London, Belknap Press, 1979, pp. 19-26.

245 S. Ferrari, *La conversione 'filosofica' di Fortunato Bartolomeo De Felice*, pp. 87-105.

246 Lettera di F. B. De Felice a O. Caetani del giugno 1780, riprodotta in L. Fiorani, *Onorato Caetani*, p. 113.

247 “Io, come a V. S. è ben noto, non son venuto [in Svizzera] per fottere, perché niuno in Napoli meglio di me poteva soddisfar tal passione, e per l'abbondanza della materia, e pel gran comodo, libertà, e denaro, che colà aveva: non per brighe colla Religione, perché come Professore era da questa indipendente, e non vi avevo più che spartire”, Lettera di F. B. De Felice a G. Bianchi, riprodotta in S. Ferrari, *La conversione 'filosofica' di Fortunato Bartolomeo De Felice*, pp. 97-98.

248 Lettera di F. B. De Felice a O. Caetani del giugno 1780, riprodotta in L. Fiorani, *Onorato Caetani*, p. 117.

alle stampe una nuova edizione dei *Principes du droit de la nature et des gens* di Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), composti nel 1747, corredandoli di ampie annotazioni e commenti²⁴⁹. L'opera del giurista ginevrino si inseriva nel filone degli studi giusnaturalistici che proprio nel corso del Settecento conobbero un importante sviluppo, specialmente in area romanda, dove rifugiati ugonotti come lo stesso Burlamaqui, Jean de Barbeyrac (1674-1744) o lo studioso Emer de Vattel (1714-1767), commentarono e divulgarono le teorie del padre del diritto naturale Samuel Pufendorf²⁵⁰.

Il matrimonio era al centro della riflessione di questi rappresentanti della scuola di diritto naturale romanda, di cui De Felice fu un importante esponente²⁵¹. Nella sua lunga digressione sul tema, inserita nei *Principes du droit de la nature et des gens*²⁵², egli affermava di voler analizzare il matrimonio “dépouillé de tout air mistérieux”, ossia da una prospettiva empirica e desacramentalizzata. Ma diversamente dagli altri giuristi, la base delle sue osservazioni sulle leggi naturali del matrimonio era risolutamente medico-scientifica: il matrimonio si fondava sul “penchant naturel” tra i due sessi, regolato dalle “loix physiques du corps humain”²⁵³.

De Felice spiegava la sessualità con il principio “de l'éretisme des fibres nerveuses des organes de la génération”, principio che nell'*Encyclopédie d'Yverdon* egli avrebbe poi paragonato a quello halleriano di irritabilità delle fibre muscolari²⁵⁴. Come si è detto, De Felice era stato accolto a Berna dal medico Albrecht von Haller (1708-1777), che proprio negli anni '60, sperimentava il carattere di “irritabilità” delle fibre muscolari, che stava all'origine dei moti involontari, e che - secondo il medico bernese - andava distinto da quello di sensibilità, connessa invece alla *force nerveuse*²⁵⁵. Questa netta distinzione appariva offuscata nel principio dell’“éretisme” utilizzato da De Felice per spiegare l'eccitazione. Quest'ultima era prodotta sia dalla stimolazione fisica, “l'attouchement”, sia da quella psicologica, “les effets de l'imagination”, entrambe legate alla *force nerveuse* e quindi alla *sensibilité*. Inoltre, De Felice indicava nella “qualité stimulante des humeurs particulières”

249 J. -J. Burlamaqui, *Principes du droit de la nature et des gens par J.J. Burlamaqui avec la suite du Droit de la nature qui n'avoit point encore paru. Le tout considérablement augmenté par mr. Le professeur De Felice*, Yverdon, 8 voll., s.n.t., 1766-1768.

250 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 194-200; D. Brühlmeier, *Natural law and early economic thought in Barbeyrac, Burlamaqui and Vattel*, in *New essays on the political thought of the Huguenots of the Refuge*, a cura di J. C. Laursen, Leiden, Brill, 1995, pp. 53-71.

251 A. Dufour, *Le mariage dans l'école romande de droit naturel au XVIIIe siècle*, Genève, Librairie de l'Université Georg & Cie, 1976, pp. 120-136.

252 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, pp. 3-117.

253 Ivi, p. 17; A. Dufour, *Le mariage dans l'école romande*, p. 121.

254 *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*, a cura di B. F. De Felice, 58 voll., Yverdon, s.n.t., 1770-1780.

255 M. T. Monti, *Congettura ed Esperienza nella Fisiologia di Haller. La riforma dell'anatomia animata e il sistema della generazione*, Firenze, Leo S. Olschki, 1990, p. 59; A. von Haller, “Irritabilité”, *Encyclopédie*, a cura di B. F. De Felice, t. XXV, p. 104.

(anch'esso principio halleriano) la capacità di stimolare gli organi della generazione e produrre così l'eccitazione. Infine, egli si soffermava sul meccanismo vascolare:

“la dilatation des vaisseaux qui entrent dans leur composition [des organes de la génération], remplis, distendus au delà de leur ton naturel; effet d'un abond de fluides plus considérable, tout étant égal, qu'il ne se fait dans les autres vaisseaux du corps”²⁵⁶

In ogni caso, al di là dell'ambiguo concetto di *éretisme*, De Felice descriveva - correttamente - il meccanismo fisiologico dell'eccitazione sessuale come un insieme di reazioni psicologiche e fisiologiche, alcune correlate alle sensazioni, ed altre anatomico-vascolari e chimiche, e quindi “involontarie”. Insistendo sull'esame fisiologico della sessualità, De Felice intendeva dimostrare che la funzione sessuale era un meccanismo automatico indipendente²⁵⁷: anche il ruolo delle sensazioni e della psiche assumeva dunque un valore fisiologico. Tale infatti era la fisiologia dell'uomo

“que l'Auteur de la nature a voulu employer pour porter l'homme par l'attrait du plaisir à travailler à se reproduire, comme il l'a engagé par le même moyen à se conserver, en satisfaisant au sentiment qui le porte à prendre de la nourriture: il ne s'occupe dans l'un & dans l'autre cas, que de la sensation agréable qu'il se procure, tandis qu'il remplit réellement l'objet le plus important qu'ait pu se proposer le conservateur suprême, de l'individu & de l'espece”²⁵⁸.

A parte l'evidente riferimento al quinto *Discours en vers sur l'homme* di Voltaire dove, come si è visto, il *philosophe* aveva asserito il valore fisiologico positivo della voluttà, e nel quale pure si tracciava l'analogia tra sessualità e nutrizione (che risaliva, ancora più indietro, a Chaussé) nella volgarizzazione che De Felice faceva delle teorie halleriane attraverso il concetto di *éretisme*, egli ne introiettava uno degli aspetti più importanti, ossia l'esclusione dai moti corporei primari. Come sottolinea la storica della scienza Maria Teresa Monti, secondo Haller il carattere simultaneo dei processi fisici e psichici non implicava necessariamente un rapporto di causalità²⁵⁹. Nel caso della sessualità, come ben illustra l'analogia con l'alimentazione, la separazione dell'aspetto sensoriale legato al sistema nervoso, da quello fisiologico - *l'éretisme* - implicava il primato della funzionalità meccanica degli organi, a scapito delle possibilità di controllo.

Quindi, se da un lato la fisiologia e l'anatomia settecentesca spiegavano la sessualità in termini meccanicisti e deterministi, dall'altro il lato sensuale indicava, secondo De Felice, la presenza di una specie di forza divina - di cui anche Voltaire aveva parlato - che così “esortava” gli uomini all'unione²⁶⁰. Il che, ovviamente, conduceva all'esaltazione, in senso fisiologico, della voluttà:

256 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, p.18.

257 R. G. Mazzolini, *I Lumi della Ragione: dai sistemi medici all'organologia naturalistica*, in *Storia del Pensiero Medico Occidentale, Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, a cura di M. D. Grmek, vol. II, Bari, Laterza, 1996, p. 180.

258 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, p. 19.

259 M. T. Monti, *Congettura ed Esperienza nella Fisiologia di Haller*, pp. 79-81.

260 S. A. Roe, *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-Century embryology and the Haller-Wolff debate*, Cambridge,

“la satisfaction du désir dont il s'agit, est aussi naturelle que celle du boire & du manger, & que par conséquent elle peut être innocemment recherchée en elle-même; pourvu qu'on le fasse d'une manière qui ne nuise à personne”²⁶¹

E' importante qui sottolineare che tali considerazioni fisiologiche sulla voluttà si traducevano in una concezione originale del matrimonio. Diversamente da quanto sostenuto tradizionalmente dal pensiero giusnaturalista, il suo fine non era la riproduzione, ma l'unione d'amore, il sostegno e il reciproco affetto tra uomo e donna: la prole era una conseguenza di tale “società naturale”²⁶². Si capisce quindi perché De Felice giungesse a considerare il matrimonio come un “dovere” non in senso populazionista, ma come diritto assoluto di assecondare le inclinazioni naturali “istintive”: “on ne peut pas disconvenir que tous les hommes ne soient obligés par le droit naturel de se marier”²⁶³.

D'altronde - egli ne era convinto - l'attrazione amorosa tra uomo e donna (e quindi non solo la generazione) era spiegabile in termini di forza e movimento in senso newtoniano:

“Comme la gravitation universelle est une propriété générale des corps, ainsi la tendance d'un sexe contre l'autre, est une propriété naturelle & générale de l'homme. Or comme les loix particulières de la gravitation universelle produisent les différentes adhésions des parties constituantes ou intégrantes des corps, que les Chymistes appellent *affinités*; ainsi les loix particulières qui sont celles d'une raison éclairée, doivent diriger la tendance universelle des sexes, & en fixer les adhésions particulières. Toute la différence consiste en ce que la gravitation particulière de même que l'universelle sont des forces aveugles; au lieu que si la tendance générale des sexes l'est aussi, la nature a laissé à la raison la direction de la tendance particulière; tout comme, après avoir formé l'homme avec un penchant irrésistible au bien en général, elle a remis entre ses mains le choix de biens en particuliers. Mais comme le choix des biens particuliers ne nous autorise pas à les mépriser; ainsi le choix des adhésions particulières ou du mariage ne nous autorise pas non plus à l'éviter”²⁶⁴.

E' importante insistere sulla “naturalità” pre-sociale che De Felice accordava al matrimonio, inteso quindi non come società volta alla riproduzione ma come sanzione dell'amore coniugale, perché proprio tale aspetto lo conduceva ad affermare che il divieto di matrimonio imposto al clero violava i diritti naturali individuali.

Egli ricorreva alla letteratura medica vitalista sulle malattie da continenza, di cui parleremo poi, per dimostrare che la continenza forzata

“attaque même enfin & irrite tout le genre nerveux, & par là donne lieu non seulement à divers spasmes, mais encore quelquefois à un délire mélancolique ou maniaque”²⁶⁵.

L'innaturalità del celibato aveva anche gravi conseguenze sul piano morale e civile²⁶⁶. Quegli

Cambridge University Press, 1981, pp. 90-102.

261 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, p. 24.

262 A. Dufour, *Le mariage dans l'école romande*, pp. 122-123.

263 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, pp. 32-33.

264 *Ivi*, pp. 36-37.

265 *Ivi*, p. 35.

266 *Ivi*, p. 37.

ecclesiastici che, nel pieno della forza fisica, tra i 20 e i 30 anni, scoprivano di non poter contare sulla grazia divina per rispettare il celibato, diventavano - affermava De Felice con una frase abbastanza colorita - “à la fois des eunuques moraux & des étallons physiques des plus effrénés”²⁶⁷. Il concubinato, piaga della disciplina cattolica, non era peraltro solo una questione interna alla chiesa perché, come Montesquieu aveva affermato nell'*Esprit des Loix*, “plus on multiplie les célibataires & on diminue le nombre des mariages qui purroient se faire, plus on nuit à ceux qui sont faits”²⁶⁸. Inoltre - continuava De Felice - lo stato di contraddizione in cui si trovava il clero celibe, diviso com'era tra pulsioni sessuali e rimorsi morali, impediva ai sacerdoti di attendere alle proprie funzioni: un tema che, come si è visto, era al centro dei progetti di riforma ecclesiologici²⁶⁹. Al contrario la possibilità di secondare liberamente l'attrazione sessuale favoriva l'equilibrio mentale e la felicità dell'uomo, che era di conseguenza più sollecito nel lavoro, più premuroso con gli amici, rispettoso delle leggi e fedele al sovrano: l'abolizione del celibato avrebbe insomma contribuito a quell'idea di felicità pubblica, così tipicamente settecentesca che coniugava l'appagamento personale dell'individuo con la virtù civica²⁷⁰. Il clero celibe era invece, secondo De Felice, più propenso a rompere i legami civili, perché non era legato “naturalmente” agli altri individui; la solitudine e l'isolamento lo rendevano un corpo sostanzialmente estraneo ai bisogni dei fedeli, di cui non poteva capire le preoccupazioni. “Vous n'avez donc été ni membre utile à la société, ni bon citoyen”, sentenziava De Felice²⁷¹.

Per la sua importanza morale, civile e politica, il matrimonio doveva dunque essere di esclusiva competenza civile: “Le mariage appartient donc plutot à la politique, qu'à la religion, pour ne pas dire que c'est une union entièrement civile”²⁷². Il fatto di trovarsi a Berna, dove ovviamente il matrimonio non era più da tempo un sacramento ma un contratto civile, facilitò molto questa riflessione²⁷³. Tuttavia credo che l'insistenza sul dato naturale biologico - la sessualità “istintiva” e non solo a fini procreativi- rappresenti uno sviluppo teoretico fondamentale nella critica all'obbligo di celibato rispetto agli argomenti populazionisti. Il divieto di matrimonio imposto al clero che emergeva dalle parole di De Felice, come per certi versi già da quelle di Diderot e Pilati, non era più

267 *Ivi*, p. 41.

268 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre XXIII, Chapitre XXII, in *Œuvres Complètes*, a cura di R. Caillois, t. II, p. 707.

269 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, p. 45.

270 L'esaltazione che De Felice faceva della paternità in quanto adempimento delle funzioni naturali può essere considerato come speculare al discorso medico sulla “vocazione” femminile alla maternità, vedi E. Berriot-Salvadore, *Il discorso della medicina e della scienza*, in *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis, A. Farge, Roma-Bari, Laterza, 2002 (1991), pp. 392-394; K. Wellman, “Physicians and Philosophes: Physiology and Sexual Morality in the French Enlightenment”, *Eighteenth-Century Studies*, 2, 2002, pp. 267-277.

271 [J. -J. Burlamaqui], *Principes du droit de la nature et des gens*, t. V, pp. 46-48.

272 *Ivi*, p. 53; A. Dufour, *Le mariage dans l'école romande*, pp. 130-132.

273 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p. 315.

o non solo un fatto politicamente dannoso, ma era la violazione della sessualità, intesa come facoltà intrinseca dell'individuo. Sicché il matrimonio “desacralizzato” a cui egli giungeva era a mio avviso significativamente diverso dal matrimonio contratto civile difeso dal pensiero giuridico gallicano o giurisdizionalista.

Tenuto conto di ciò, non sorprende che De Felice ritenesse il *Dei Pregiudizi del Celibato*, che egli recensì nel suo *Estratto della letteratura europea*, troppo prudente²⁷⁴. Egli era peraltro cosciente di quanto le sue conclusioni sul diritto-dovere naturale di sposarsi fossero ardite. Ne scriveva a Pietro Verri, commentando le aspre critiche che le sue annotazioni avevano ricevuto:

“....notre pauvre M. [Dragoni], qui dans l'extrait de mon édition de Burlamaqui tom. 3,4, et 5 ne veut pas parler de ce que j'ai dit avec le fondement de la turpitude d'un mensonge: il ne sait pas qu'on m'en fait honneur en Europe comme d'une découverte des plus importantes dans le monde. Je n'ose pas parler non plus de ce que j'ai dit touchant la nécessité que la droit naturel impose à tous les hommes de se marier. Oh! Le pauvre M. [Dragoni]”²⁷⁵

Nel lungo articolo *Célibat* dell'*Encyclopédie d'Yverdon*, De Felice riversò molte delle considerazioni appena viste²⁷⁶. La redazione venne affidata al pastore protestante e antropologo Gabriel Mingard (1729-1786)²⁷⁷, che curò la prima parte dedicata all'origine storica del celibato. Mingard smentiva la tesi dell'erudito tradizionalista Morin che Diderot aveva inserito nell'*Encyclopédie* come prova delle bizzarrie a cui poteva condurre un'interpretazione letterale della Bibbia.

“Un auteur moderne - scriveva Mingard - , Morin. mem. de l'Acc. des Ins. et B. Lett. T. IV., qui a voulu nous donner une histoire critique du *célibat*, affirme avec une confiance dont on ne découvre nulle-part le fondement, que ce genre de vie est aussi ancien que le monde, aussi étendu que le monde, et durera autant que le monde. Trois assertions qui ne peuvent avoir de sens qu'autant que l'on entendra par le *célibat*, tout le tems qu'une personne, quellequ'elle soit, passe sans être mariée; sans doute les enfans ne naissent pas mariés; le tems du veuvage est une interruption du mariage; mais personne encore ne s'est avisé de nommer *célibat*, ces tems pendant lesquels on n'est pas marié; on ne nomme ainsi qu'un état permanent qu'une personne préfère ou est contrainte de préférer au mariage dont elle se passe, quoiqu'elle eût pu se marier. Or sous ce point de vue, il n'est certainement pas vrai que le *célibat* soit aussi ancien que le monde.”²⁷⁸

Nella seconda parte veniva ripresa l'articolazione che Diderot aveva dato all'articolo *Célibat*. Esso veniva infatti considerato: rispetto alla natura, alla religione, alla morale e allo stato civile. Importante sottolineare che qui vi si esaminava esclusivamente il celibato ecclesiastico²⁷⁹. Nel

274 *Estratto della Letteratura Europea*, t. II, 1766, p. 154.

275 Lettera di F. B. De Felice a P. Verri del 7 gennaio 1768, riprodotta in C. Donato, “The Letters of Fortunato Bartolomeo De Felice to Pietro Verri”, *Modern Language Notes*, 1, 1992, pp. 74-111.

276 *Encyclopédie*, a cura di F. B. De Felice, t. VIII, pp. 201-250.

277 E. Hofmann, *Le pasteur Gabriel Mingard, collaborateur de l'Encyclopédie d'Yverdon*, in *Le goût de l'histoire, des idées et des hommes. Mélanges offerts au professeur Jean-Pierre Aguet*, a cura di A. Clavien, B. Müller, Lausanne, Éd. de l'Aire, 1996, pp. 77-106.

278 *Encyclopédie*, a cura di F. B. De Felice, t. VIII, p. 201

279 Altri tipi di celibato venivano considerati irrilevanti perché revocabili e non permanenti: “Un soldat est célibataire pour l'ordinaire; cependant il combat avec courage pour son pays, cela est vrai, c'est son métier; vraisemblablement s'il étoit marié, il aimeroit son pays encore davantage; mais enfin il n'est pas célibataire pour

paragrafo “Du célibat relativement à la nature”, ritornavano le considerazioni di De Felice sulla naturalità fisiologica del matrimonio:

“Quand, éclairé par l'anatomie, je viens à considérer les deux sexes; je vois des parties propres à une fin qui ont tout ce qu'il faut pour la remplir parfaitement, qui ne peuvent servir qu'à cela, qui sont absolument inutiles à tout autre usage: quand je viens à considérer leur rapport mutuel, l'admirable artifice de leur construction, l'aptitude parfaite qui en résulte pour la reproduction de l'espèce humaine, puis-je méconnoître à ces caractères les vues du Créateur, et *la destination des hommes et des femmes au physique du mariage, pour procurer la conservation du genre humain?*”²⁸⁰.

Il dato naturale medico veniva presentato come ineludibile nella legislazione del matrimonio :

“Une pente indestructible, indépendante de l'éducation, des préjugés, des institutions humaines, et de presque toutes les circonstances, porte naturellement un sexe vers l'autre, et les dispose à faire des parties de la génération le seul usage auquel elles sont propres; divers inconvénients résultent du refus de céder dans le tems convenable à ce vœu physique de la nature”²⁸¹.

E senza soluzione di continuità si passava dal piano biologico a quello morale:

“Ce seroit faire injure à la religion chrétienne, que de la taxer de nous donner des loix, qui aillent contre les vues et les desseins de Dieu, manifestés par les œuvres de la nature. [...] Ce qui nous fait aimer Dieu, ce sont ses bienfaits; c'est sur eux, sur leur nombre, qu'il fonde lui-même ses droits à notre amour. L'aimerons-nous, si nous regardons ses bienfaits comme des pièges tendus à notre innocence? et sera-ce un moyen d'allumer dans nos âmes la reconnaissance pour cet être bon, que de nous interdire l'usage de ses bienfaits, de ceux même qu'il n'a fait exister que pour nous, et dans la vue de nous tirer d'un état de solitude qu'il a dit lui-même ne nous être ni bon ni convenable?”²⁸².

In un certo senso, quindi, se nell'*Encyclopédie* di Parigi Diderot aveva sviluppato in senso materialista la sua critica al celibato ecclesiastico, in quella di Yverdon De Felice ne forniva un'interpretazione “deista”: tuttavia in entrambi i casi, si affermava con forza l'idea che il divieto di matrimonio imposto al clero fosse contrario alla natura.

toujours, il espere, quand son tems de service sera fini, qu'il reverra ses foyers, qu'il se mariera, qu'il deviendra pere de famille: cet espoir ne reste pas même au célibataire ecclésiastique, il ne tient à rien autour de lui ou après lui.”, *Ivi*, p. 228.

280 *Ivi*, p. 222.

281 *Ivi*, p. 223.

282 *Ivi*, p. 224.

2. *L'autobiografia clinica di un curato spretato*

Nel 1777, *L'Observateur anglais*²⁸³ pubblicava un *mémoire* “sur la maladie singulière d'un curé [et] sur le danger de la continence chez les prêtres”, che il curatore del foglio, Pidansat de Mairobert, diceva aver ricevuto direttamente dalle mani di d'Alembert. Il presunto autore, un curato di Cours in Aquitania di nome Blanchet, avrebbe presentato la sua relazione a d'Alembert e al conte di Buffon, in qualità di “physicien”, “médecin”, e “philosophe”, come prova delle relazioni tra “physique, médecine, & morale”²⁸⁴.

Nella relazione si abbozzava la biografia “clinica” del curato: nato da un “germe bien conditionné” e da una madre “saine & amoureuse”, era stato allevato secondo i dettami rousseauiani, allattato al seno, e aveva goduto di un'infanzia libera e spensierata, che lo avevano condotto alle soglie della pubertà sano e robusto. Le prime pulsioni sessuali, manifestatesi all'età di 11 anni, erano state soffocate dai genitori attraverso lo studio, le attività fisiche e il lavoro, poiché era loro volere che egli assumesse l'abito ecclesiastico. Era in questo periodo della sua vita che erano comparsi i primi segnali di crisi: diviso tra “l'inclination naturelle” e i rimorsi della coscienza, la sua anima “devint flottante, incertaine”²⁸⁵. Approfittando delle indecisioni del giovane, la “vocation à l'état ecclésiastique fut donc décidée”. A partire da quel momento, don Blanchet affermava di aver preso “la résolution ferme, constante & invincible, de combattre l'inclination naturelle”²⁸⁶, evitando accuratamente qualsiasi contatto con il sesso femminile, fuggendo “tout entretien, toute conversation & recherche des personnes du sexe”²⁸⁷ ed imponendosi un autocontrollo esteso a tutti i sensi: “Je captivai mes regards & ne les fixai jamais sur aucune personne du sexe. J'imposai la meme retenue à tous mes autres sens”²⁸⁸. Ma se l'anziano direttore spirituale, “en qui les passions étoient éteintes par l'âge”, elogiava la sua resistenza, don Blanchet - si spiegava nella relazione - sentiva che nel suo corpo era in atto uno “choc” tra le inclinazioni naturali e i suoi sforzi di resistenza che davano luogo, quasi in senso meccanico, ad una sorta di paralisi dell'attività fisiologica: “une stupeur qui tenant en suspens toutes les facultés de mon ame, me rendoit bien plus semblable à un automate qu'à un homme”²⁸⁹. La noia, il disgusto e l'amarezza che allora lo avevano invaso, gli erano sembrati i segni che attestavano il suo perfezionamento nella via cristiana della

283 Blanchet, “Sur la maladie singulière d'un curé, sur le danger de la continence chez les prêtres”, in [M.-F. Pidansat de Mairobert], *L'Observateur Anglois, ou Correspondance secrete entre Milord All'eye et Milord All'ear*, Londres [Parigi], John Adamson, 1777, t. II, pp. 18-74.

284 Blanchet, “Sur la maladie singulière d'un curé, sur le danger de la continence chez les prêtres”, p. 20.

285 *Ivi*, p. 23.

286 *Ivi*, p. 25.

287 *Ivi*, p. 26.

288 *Ivi*, p. 28.

289 *Ivi*, p. 29.

virtù della castità. Nella relazione si precisava che Blanchet non aveva “jamais lu aucun roman amoureux” né “fait aucune caresse” e “pas meme donné [...] aucun baiser à une femme”, a dimostrazione del fatto che il desiderio sessuale non era acquisito dall'esperienza, ma innato. Il suo amore per una giovane incontrata prima delle crisi era candido e ingenuo: egli si presentava come “un autre Emile, le vrai élève de la nature”²⁹⁰.

Blanchet affermava di essere giunto all'età di 32 anni avendo rispettato la continenza, attraverso grandi sforzi, digiuni e isolandosi dalla società. Ma giunto appunto a quell'età, egli avrebbe vissuto la crisi che era oggetto della relazione inviata ai due scienziati. L'ennesimo episodio di eccitazione repressa avrebbe secondo lui provocato un riflusso del liquido seminale, causa di “une vivacité” dell'immaginazione mai provata prima: “mes sens acquirent une sensibilité rapide, une pénétration étonnante”²⁹¹. Da quel momento la vita in società gli era divenuta impossibile: le donne che incontravano il suo sguardo gli apparivano “vivement enluminées”, e gli provocavano un disordine dei sensi e un'agitazione che gli impedivano di condursi in modo regolato. Credendo di avere a che fare con tentazioni demoniache, Blanchet aveva tentato di controllarsi con la preghiera, il digiuno e gli esorcismi. Ma erano allora cominciate le febbri e gli attacchi epilettici:

“Mes gens étant accourus, me prirent & m'ayant mis au lit, me réchauffoient, présumant que j'avois froid, car c'étoit au mois de novembre. Alors mes humeurs se fondirent, & surtout la séminale, qui, par sa trop grande abondance, étoit auparavant dans une espece de balancement, & par l'extrême réplétion de tous les vaisseaux où elle étoit contenue, dans une vraie stagnation, reprit sa chaleur & son activité; mais ne pouvant gagner les organes de la génération où elle devait naturellement se précipiter; par les raisons qu'on a vues, elle se porta rapidement au cerveau, & m'y causa la douleur la plus vive [...] L'excès de la douleur fut accompagné d'aliénation d'esprit et de délire”²⁹².

Nel lungo periodo di malattia, costellato da deliri e fantasie psicotiche, il curato prende quindi coscienza che solo piegandosi alle inclinazioni naturali, ossia al suo desiderio sessuale, gli sarà possibile guarire. Sicché matura l'idea di abbandonare lo stato ecclesiastico e di sposarsi. La guarigione giunge infine con l'appagamento del desiderio amoroso, che pone fine alle crisi e ristabilisce la salute di cui Blanchet aveva goduto prima della pubertà e dei suoi tentativi di continenza forzata.

Al termine della relazione anamnestica sulla storia clinica del curato, seguivano delle considerazioni eziologiche relative alle crisi epilettiche, ai deliri e alle allucinazioni, che sarebbero stati causati dalla continenza forzata. L'accumulo de “l'humeur séminale”

“ne pouvant s'échapper pas les issues ordinaires [...] reflua enfin vers la tête, en remplit la partie nerveuse, y occasionna cette rigidité, ces mouvements tumultueux & convulsifs dans la membrane du cerveau, siège de la sensibilité & produisit enfin la douleur la plus vive, qui alla jusqu'à l'aliénation. La

290 *Ivi*, p. 55.

291 *Ivi*, p. 34.

292 *Ivi*, pp. 38-39.

saignée [...] ne put pas le soulager [...] parce que la cause de son mal n'étoit pas dans le sang: qu'au contraire, la sorte d'équilibre, qui pouvait encore exister entre ses humeurs, étant ainsi rompue, la séminale dut refluer abondamment, où elle trouva un passage & occasionna un plus grand incendie dans toute l'habitude du corps"²⁹³.

La diagnosi fornita individuava nella crisi che aveva condotto il curato a soccombere infine alle pulsioni sessuali la risoluzione positiva dello stato morboso:

“Les affections violentes ne peuvent durer. Il faut ou que la nature succombe, ou qu'elle passe d'un extrême à l'autre. [...] Enfin, par tant d'alternatives étrangères, par tant de secousses données à son cerveau pendant six mois que dura sa maladie, les traces importunes qui y restoient & troubloient le malade auparavant dans ses affections naturelles, étant effacées, ayant oublié son état, sa profession, sa religion, jusques à son Dieu & son âme, redevenu en quelque sorte dans l'état de la première enfance, les préjugés n'offusquant plus ses facultés, *il suivit l'impulsion de la nature et fut guéri* [corsivo mio]”²⁹⁴

Al di là dell'esame clinico contenuto nel *mémoire*, ciò che importa qui rilevare è il passaggio *senza medizione* dal discorso medico a quello morale e politico.

“Malgré tous mes maux & tous mes malheurs, j'avouerai cependant que j'ai lieu de me féliciter d'avoir souffert une maladie, ou plutôt une crise qui m'a amené à connaître l'homme, non pas en général, & tel que l'offre une idée abstraite, mais l'homme individuel, moi-même, tel que j'ai été formé. [...] C'est d'après cette connoissance qu'élève & disciple de la nature, j'ose venger ses droits, attaquer & combattre une institution humaine qui, dérogeant aux principes de la première loi, trouble la conscience de ceux qui ne peuvent pas allier les devoirs de la nature à ceux de la société, oppose l'homme civil & religieux à l'homme naturel & libre, cause en lui un combat cruel, des doutes & des incertitudes continus, cette bigarrure de conduite entre les ecclésiastiques, dont les uns, trop scrupuleux, sont ridicules, & les autres, trop relâchés, sont scandaleux; d'où il résulte envers tous, la critique, la haine ou le mépris des séculiers”²⁹⁵.

La relazioni termina infatti con una radicale condanna dell'obbligo di celibato in quanto istituzione sociale e legge, che procedeva dunque direttamente dalle considerazioni medico-scientifiche: “La loi de la continence perpetuelle repugne 1° à l'état physique & à la constitution naturelle de l'homme 2° à la medecine [...] 3° à la morale [...] 4° à l'esprit d'une vrai et sage législation 5° au bien de la religion & de l'état”²⁹⁶. La mancanza di ulteriori riferimenti biografici, la precisione del linguaggio medico e le conclusioni medico filosofiche a cui giungeva l'autore del *mémoire* fanno pensare che il curato Blanchet sia un personaggio fittizio, utilizzato per costruire un “caso clinico” sui cui fondare la critica “medica” al celibato ecclesiastico.

La prospettiva medico-filosofica della “relazione Blanchet” può per certi versi essere assimilata a quella sottesa alla campagna contro la masturbazione, inaugurata dal celebre trattato sull'onanismo del medico svizzero Samuel Auguste Tissot (1728-1797)²⁹⁷: per il tramite della medicina, che sostituiva la religione, il sesso e le sue forme di controllo diventavano una questione laica che

293 Blanchet, “Sur la maladie singulière d'un curé, sur le danger de la continence chez les prêtres”, p. 67.

294 *Ivi*, p. 70.

295 *Ivi*, pp. 72-73.

296 *Ivi*, p. 73.

297 S. A. A. D. Tissot, *L'Onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, Lausanne, A. Chapuis, 1760.

interessava l'intera società²⁹⁸. Il discorso medico forniva la base sui cui innestare le prospettive di trasformazione morale dell'uomo²⁹⁹.

Il tema delle conseguenze patologiche da continenza sessuale aveva una lunga tradizione nella medicina tradizionale degli umori³⁰⁰. Da un punto di vista medico, l'eliminazione del seme “in eccesso” era stata considerata una pratica curativa che liberando il corpo dal liquido corrotto per il prolungato soggiorno, ristabiliva il corretto equilibrio umorale³⁰¹. A questo filone medico vanno ricollegati i trattati settecenteschi di Hieronymus David Gaubius (1705-1780), medico tedesco discepolo di Boerhaave che nelle *Institutiones pathologiae medicinalis* aveva classificato l'eccessiva continenza come causa di malattie³⁰²; del medico svizzero Nicholas Zindel, che nella sua tesi discussa all'accademia Basilea nel 1745, aveva raccolto delle osservazioni cliniche sulle conseguenze psicopatologiche prodotte dalla castità³⁰³; le osservazioni del medico olandese Gerard van Swieten (1700-1772), nei commenti agli aforismi di Boerhaave, che individuava nella ritenzione dei fluidi vitali la causa de *morbus hypochondricus* negli uomini o *affectio hysterica* nelle donne³⁰⁴ e dello stesso Boerhaave l'aveva indicata come causa di tumori e varici³⁰⁵.

Ma più in particolare, la “relazione Blanchet” può essere considerata come l'espressione del discorso morale e antropologico formulato a partire dal campo del sapere medico-filosofico sviluppatosi a partire dalla metà del secolo attorno alla nozione di sensibilità, divulgato attraverso l'*Encyclopédie*³⁰⁶, e legato alla scuola vitalista della facoltà di medicina dell'università di Montpellier. Medici come Louis de Lacaze, Antoine Le Camus, Théophile de Bordeu e Claude-

298 M. Foucault, *La volontà di sapere*, p. 103.

299 T. Tarczylo, “ 'Prêtons la main à la nature' I. L'onanisme de Tissot”, *Dix-Huitième Siècle*, 12, 1980, p. 80; A. C. Vila, *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1998 pp. 78-79; V. A. Rosario, *The Erotic Imagination. French histories of Perversity*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 19.

300 P. Singy, “Friction of the Genitals and Secularization on Morality”, *Journal of the History of Sexuality*, 3, 2003, pp. 345-364; L. S. Dixon, *Perilous Chastity. Women and Illness in Pre-Enlightenment Art and Medicine*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 11-58.

301 J. Stengers, A. Van Neck, *Masturbation. The History of a Great Terror*, New York, Palgrave, 2001 (Paris, 1998), p. 32.

302 “Abstinentia nimia rarius quidem obest; obesse tamen visa hominibus natura salacibus, πολύσπερμος, pollutione debilitante, gonorrhoea, oppletionem, tumore, dolore, inflammatione partium seminiferarum, stagnantis seminis inspissatione, corruptione, satyriasi, spasmis, melancholia, mania venerea. Sexui sequiori ex hoc fonte quandoque languor virium, fluor albus, chlorosis, malus histricum, furor uterinus. Cohibita autem succi seminalis ad exitum concitati ejaculatio σπερματοχίλην, χριστοχίλην scirrhum, cancrum testium, inducit.”, H. D. Gaubius, *Institutiones Pathologiae Medicinalis*, Lovanio, Michel, 1782 (1758), §563, p. 259.

303 N. Zindelius, *De morbis ex castitate nimia oriundis*, Basilea, Deckeri, 1745.

304 G. Van Swieten, *Commentaria in Hermannii Boerhaave Aphorismos de cognoscendi et curandis morbes*, t.III, Venezia, Pasquali, 1752, p. 223; L. S. Dixon, *Perilous Chastity*, p. 224.

305 H. Boerhaave, *Aphorismi de cognoscendis et curandis morbis*, n°495, Lugduni Batavorum, Lindem 1709.

306 A. C. Vila, *Enlightenment and Pathology. Sensibility*, pp. 43-79; E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism In Enlightenment Montpellier*, Burlington, Ashgate, 2003, pp. 147-184; M. Laignel-Lavastine, “Les médecins collaborateurs de l'Encyclopédie”, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 4, 1951, pp. 353-358.

Nicolas Le Cat, avevano rotto con le teorie iatromeccaniche e iatrochimiche ancora in voga nel primo Settecento per promuovere una nuova visione della fisiologia del corpo umano. Questa scuola aveva elaborato una nuova nozione di sensibilità, intesa come coestensiva alla materia vivente e all'origine delle reazioni e contoreazioni nervose che spiegavano il movimento del corpo umano. Da ciò era derivata un'idea di malattia come disfunzione delle operazioni fisiologiche connesse alla sensibilità³⁰⁷. Di questa generazione, il medico Claude-Nicolas Le Cat (1700-1768) e il suo *Traité de l'existence, de la nature et des propriétés du fluide des nerfs*³⁰⁸ veniva esplicitamente citato nella “relazione Blanchet” quando si sosteneva che il riflusso del liquido seminale, avendo raggiunto “la membrane di cerveau, siège de la sensibilité”, avrebbe prodotto i dolori acuti che avevano causato il successivo stato di alienazione. Le Cat aveva infatti messo in guardia dai potenziali effetti nocivi che il fluido nervoso, di cui il liquido seminale era una variante, poteva avere proprio in ragione della sua qualità di forza vitale dell'organismo umano, “instrument immédiat de ses sensations, de ses mouvemens & de sa force”³⁰⁹. Il potenziale “irritante”, in cui risiedeva la capacità stimolante e quindi “vitale” del fluido, poteva condurre a un'esasperazione della sensibilità del cervello e di conseguenza provocare sia i dolori sia i disturbi dei sensi (le visioni e i deliri) lamentati dal curato.

Anche un altro aspetto legato alle nuove dottrine mediche emergeva nella “relazione di Blanchet”: il rifiuto cioè dei trattamenti terapeutici della medicina iatromeccanica come i salassi, sostituiti dalla fiducia nel potere terapeutico del decorso naturale della malattia. Come suggeriva Bordeu nell'articolo “crise” de l'*Encyclopédie*³¹⁰, le “crisi” attraverso cui si esprimeva la malattia andavano intese come il processo di ristabilimento dell'equilibrio fisiologico naturale.

Un'ulteriore prova dell'origine fittizia della relazione è il fatto che nel 1777, Buffon inserì il *mémoire* di Blanchet, rimaneggiato e tagliato rispetto a quanto pubblicato ne *L'Observateur Anglois*, nel quarto supplemento alla sua celebre *Histoire Naturelle de l'Homme*, nell'articolo dedicato alla pubertà³¹¹. Le crisi descritte dal “curato di Cours” comprovavano perfettamente le sue teorie atomiste e meccaniciste sullo sviluppo sessuale³¹². Se nell'infanzia i meccanismi fisiologici dell'individuo erano esclusivamente volti alla sua conservazione e crescita, attraverso la nutrizione e

307 A. C. Vila, *Enlightenment and Pathology*, pp. 45-46.

308 C. -N. Le Cat, *Traité de l'existence, de la nature et des propriétés du fluide des nerfs, et principalement de son action dans le mouvement musculaire*, Berlin, 1753.

309 Ivi, p. 37; A. C. Vila, *Enlightenment and Pathology*, p. 46, pp. 162-163.

310 Ivi, p. 43, p. 51; E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, pp. 217-218.

311 G. L. Buffon, *Histoire Naturelle, générale et particulière*, Supplément IV, t. XXXIII, Paris, Imprimerie Royale, [1777], pp. 384-394.

312 J. Roger, *Les sciences de la vie*, p. 583; M. E. Winston, *From Perfectibility to Perversion. Meliorism in Eighteenth-Century France*, New York, Peter Lang, 2005, pp. 49-51.

lo sviluppo³¹³ - una specie di sussistenza minima che Buffon definiva “une végétation” del corpo - le prime pulsioni sessuali e la produzione del liquido seminale testimoniavano di “une surabondance de vie”, che si manifestava nella produzione di materia organica supplementare. Questa, oltrepassando i bisogni fisiologici dell'individuo ormai completamente sviluppato, richiedeva di essere “trasmessa” “à des nouvelles vies”:

“En ne considérant ici que le corps et les sens, l'existence de l'homme ne nous paroîtra complète que quand il peut la communiquer; jusqu'alors sa vie n'est pour ainsi dire qu'une végétation, il n'a que ce qu'il faut pour être et pour croître, toutes les puissances intérieures de son corps se réduisent à sa nutrition et à son développement; les principes de vie qui consistent dans les molécules organiques vivantes qu'il tire des aliments, ne sont employés qu'à maintenir la nutrition, et sont tous absorbés par l'accroissement du moule qui s'étend dans toutes ses dimensions; mais lorsque cet accroissement du corps est à peu-près à son point, ces mêmes molécules organiques vivantes, qui ne sont plus employées à l'extension du moule, forment une surabondance de vie qui doit se répandre au-dehors pour se communiquer: le vœu de la Nature n'est pas de renfermer notre existence en nous-mêmes; par la même loi qu'elle a soumis tous les êtres à la mort, elle les a consolés par la faculté de se reproduire; elle veut donc que cette surabondance de matière se répande et soit employée à des nouvelles vies, et quand on s'obstine à contrarier la Nature, il en arrive souvent de funestes effets, dont il est bon de donner quelques exemples”³¹⁴.

La teoria delle “molecole organiche” di Buffon, come è noto, si basava sull'idea che le particelle minime che formavano i corpi fossero dotate di una vita elementare, autonoma dall'organizzazione della materia di cui erano parte³¹⁵, idea che Diderot aveva sintetizzato nella celebre immagine del grappolo di api. Nel saggio di Buffon sulla pubertà, la capacità delle molecole viventi di rigenerarsi - come aveva dimostrato il famoso esperimento di Trembley sui polipi³¹⁶ - veniva utilizzata per spiegare l'eccitazione sessuale come un'irritazione degli organi genitali prodotta dalla sovrabbondanza di “matière organique”, non più necessaria allo sviluppo del corpo e quindi destinata alla riproduzione. La sessualità andava perciò intesa come “pulsione” proveniente dalla materia vivente che si “organizzava” in nuovi esseri viventi³¹⁷.

La relazione di “don Blanchet” venne tradotta in tedesco³¹⁸ e recensita nel *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*³¹⁹ dal medico tedesco Heinrich Matthias Marcard (1747-1817), a cui non sfuggì l'uso atomista e materialista della “relazione Blanchet” fatto da Buffon. Marcard l'accusò di aver accolto la diagnosi di Blanchet sulle sue crisi da “continenza forzata” solo perché assecondava la sua teoria delle “molécules organiques vivantes”:

313 Le tre funzioni vitali sono “nutrition”, “developpement”, “reproduction”, J. Roger, *Les sciences de la vie*, p. 580.

314 G. L. Buffon, *Histoire Naturelle*, Supplément IV, t. XXXIII, pp. 384-385.

315 J. Roger, *Les sciences de la vie*, p. 192.

316 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 749

317 Ivi, p. 750, p. 761.

318 Blanchet, *Nachricht von einer höchst merkwürdigen Krankheit, welche Herr Blanchet, Pfarrer zu Cours bey Reolle in Guyenne, sich durch unverbrüchliche Enthaltbarkeit zugezogen. Von ihm selbst beschrieben und den Herren d'Alembert und Buffon in Handschrift übersandt*, s.l. [Strasburgo?], s.n.t., 1780; vedi, P. Picard, *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1975. pp. 96-98.

319 *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 7 ottobre 1780, pp. 1006-1010.

“Hr. v. B.[Buffon] ist sehr geneigt, alles so anzunehmen, wie es der Pfarrer erzählt, und zu glauben, dass die Krankheit eine unmittelbare physische Folge der Enthaltensamkeit gewesen sen. Allein hier muß man bemerken, daß die Beobachtung einer Hypothese des Hrn. v. B. günstig ist, und daß er vielleicht aus Liebe zu den von ihm erfundenen *molecules organiques vivantes* die sich, wie er sagt, allzusehr im Körper anhäufen, etwas anmit, das er sonst genauer untersuchen würde”³²⁰

In un'altra sua pubblicazione - un trattato sulle cure termali della spa di Pyrmont in Sassonia, benefiche a suo avviso anche per curare le malattie sessuali e genitali - Marcard ritornava sulla “relazione Blanchet”: qui accusava apertamente Buffon che le sue pretese teorie sulle sessualità, “confermate” dal caso Blanchet, implicavano il sovvertimento dell'ordine sociale tradizionale. Se la ritenzione del liquido seminale fosse stata la vera causa delle patologie descritte dal curato francese - affermava Marcard - ciò avrebbe significato che Dio aveva posto alla virtù della continenza sessuale degli ostacoli invincibili. Quindi o si estrometteva Dio dalle cause naturali - ciò di cui egli accusava Buffon, sovvertitore per questa via dell'ordine sociale - oppure le conclusioni di Blanchet non era accettabili:

“Wir wissen ja genugsam, welcher Wege sich die Natur bedient, um Säfte auf den Hölen, worin sie behalten werden, wieder in den Umlauf zu bringen; und sollte wol der weise Schöpfer dieses den einer Gelegenheit versäumt haben, wo es wegen der Ordnung und zum Besten der Gesellschaft so höchst nothwendig war, und wo durch diesen Mangel der Tugend ein Riegel vorgeschoben oder gar eine Strafe zubereitet würde? Nimmermehr!”³²¹

Per questo considerava necessario smentire le tesi della “relazione Blanchet”: secondo Marcard il tentativo di criticare il celibato ecclesiastico sulla base del discorso medico conduceva Blanchet a dipingere la voluttà come naturale e fisiologica, e ad escludere quindi che essa potesse essere “regolata”. Una prospettiva che egli riteneva particolarmente pericolosa:

“ich behandelte dieses Buch mit so viel mehrerm Ernst, weil es in ehrlichen Absichten geschrieben zu sehn scheint, des Verfasser wirtlich das galubt, was er schreibt und sonderlich seine Absicht gegen den Celibat der romischen Kirche richtet, aber dahen etwas unvorsichtig der Unkeuschheit das Wort redet. Solche Bücher sind manchem gefährlichen, als absichtlich schlüpfrig geschriebene, den denen das Gewissen oft darin redet, und man sich sagt, man schildre die Wollust min einem Reize, den sie in der Natur nicht habe”³²².

320 “Il sig. Buffon è incline ad accettare tutto ciò che dice il sacerdote e a credere che la sua malattia sia una diretta conseguenza fisica della continenza. Ma qui dobbiamo notare che le osservazioni sono favorevoli ad un'ipotesi del sig. Buffon e se non fosse per amore delle *molécules organiques vivantes* da lui scoperte e che, come dice lui, si accumulano nel corpo, egli le esaminerebbe con più precisione” [mia traduzione], *Ivi*, p. 1007.

321 “Conosciamo certamente bene le vie di cui si avvale la natura per mantenere in circolo i liquidi; il saggio creatore avrebbe trascurato questi mezzi altamente necessari per il bene della società, frapponendo così ostacoli alla virtù? Giammai!” [mia traduzione], H. M. Marcard, *Beschreibung von Pyrmont*, Leipzig, 1785, t. II, p. 235.

322 “Ho trattato questo libro con così tanta serietà, perché esso sembra esser stato scritto con oneste intenzioni. L'autore è veramente convinto di ciò che scrive e soprattutto della sua intenzione contro il celibato della chiesa romana, ma le parole sono a volte prive di pudore. Alcuni libri sono pericolosi e scritti in modo scurrile. Spesso è la coscienza che parla in essi. Si dice che dovrebbe scambiare la voluttà con uno stimolo, che essa per natura non possiede...” [mia traduzione], *Ivi*, p. 232.

3. Dalla medicina ai diritti naturali

La critica medico-filosofica settecentesca della continenza³²³ e del celibato prese le mosse, come si è accennato, dalle teorie vitaliste elaborate alla facoltà di medicina di Montpellier. Fin dagli anni '20 si erano andati moltiplicando gli interventi sulle malattie da continenza da parte dei medici legati a questa facoltà. Uno dei medici “fondatori” della scuola vitalista di Montpellier, François Boissier de Sauvages (1706-1767)³²⁴, nella sua *Nosologia methodica* del 1763 classificava tra le febbri continue anche la *Synochus spermatica*, “causée par un rétention de semence; elle attaque les personnes chastes & qui vivent dans le célibat & les jette dans la tristesse & l'insomnie”³²⁵. Il medico provenzale Joseph Lieutaud (1703-1780), altro esponente della scuola vitalista specializzatosi a Montpellier³²⁶, indicava nelle ostruzioni e ingorghi prodotti dalla ritenzione dei fluidi della continenza la causa di deperimento e consunzione³²⁷. Oltre a prescrivere bagni e cure termali, per Lieutaud la cura più adatta era il matrimonio: “Hic demum affectus plerisque sponte inter nuptias solvitur”³²⁸.

A metà del secolo, il celebre medico e filosofo ateo Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) inseriva in uno dei tre volumi dell'*Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*³²⁹, una tesi sulle malattie da continenza, e anch'essa proveniente da Montpellier³³⁰. La Mettrie l'attribuiva ad Antoine Casamajor Laplace; ed era già stata pubblicata anonimamente nel 1723³³¹. La descrizione della sessualità e delle malattie prodotte dalla continenza era strettamente meccanicista: la corruzione,

323 T. Tarczylo, “Moral Values in 'La suite de l'Entretien'”, in *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, a cura di R. Purks Maccubbin, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 45; P. Singy, “Le Pouvoir de la Science dans l'Onanisme de Tissot”, *Gesnerus*, 57, 2000, pp. 27-41; E. Harms, “Historical Note Simon-André Tissot (1728-1797) The Freudean Before Freud”, *The American Journal of Psychiatry*, 9, 1956, p. 744.

324 E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, pp. 80-111.

325 F. Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique ou Distribution des maladies en classes, en genres et en especes*, t. II, Lyon, Bruyset, 1772, pp. 479-480; vedi E. A. Williams, *The physical and the moral. Anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750-1850*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 29.

326 E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, pp. 260-268.

327 J. Lieutaud, *Synopsis universae praxeos medicae*, t.I, Amsterdam, De Tournes, 1765, p.447.

328 Ivi, p. 448, anche “Gonorrhoea simplex nil aliud est quam genuini seminis stillicidium [...] Nonnunquam suboritur à luxuriante semine in laute victiantibus, celibemque vitam trahentibus; praesertim si lectioni, colloquiis, vel cogitationibus obscenis delectentur; sub qua causa leve, incutit metum hic affectus : sed periculosior censetur, si organorum laxitate vel atoniae natales debeat; uti nonnunquam evenit in debilibus & phlegmaticis.”, *ivi*, p.387.

329 Aletheius Demtrius [J. Offray de La Mettrie], *Ouvrage de Pénélope; ou Machiavel en médecine*, 3 voll., Berlin, 1748-1750.

330 Aletheius Demtrius [J. Offray de La Mettrie], *Supplément à l'Ouvrage de Pénélope; ou Machiavel en médecine*, t. III, Berlin, 1750, p. 128.

331 *Lettre de M..... Docteur en Medecine à M.....sur une thèse de Medecine. Avec la traduction de la dite Thèse*, s.l., s.n.t., 1723; nell'edizione del 1723 tutti i nomi vengono omessi; secondo La Mettrie la pubblicazione del manoscritto nel 1723 è da attribuire a Michel-Louis Reneaulme de Lagaranne (1676-1739), professore alla facoltà di Parigi. Nell'introduzione a questa edizione il curatore - verosimilmente Lagaranne - spiegava che la tesi dell'allora baccelliere Casamajor era stata censurata prima della discussione per il contenuto troppo libertino. Su Casamajor, vedi A. Portal, *Histoire de l'Anatomie et de la Chirurgie, contenant l'origine et les progrès de ces sciences*, t. V, Paris, Didot, 1770, p. 367.

ispessimento e accumulazione nociva del liquido seminale era all'origine dell'alterazione dei nervi che rendeva gli uomini rudi, scorbutici :

“les choses sont bien différentes dans ceux qui semblent vouloir renoncer à l'amour, ou faire croire qu'ils y renoncent, ou qu'ils y ont effectivement renoncé; ils vont au point de regarder comme criminels les plaisirs permis; la sagesse prétendue de ces sortes de gens est dure, leur rudesse impolie tient de la rusticité, tout les irrite, tout les fâche, on découvre même en eux un certain orgueil, en joignant les rides de leur front à leur impolitesse, ils prétendent par-là se faire valoir; leur ame est implacable, leur conversation épineuse & leur geste plein de férocité”³³².

Benché non si facesse mai esplicito riferimento alla legge del celibato, nella tesi si criticava da un punto di vista medico-scientifico l'idea che fosse possibile domare i meccanismi naturali della generazione. Il concetto di “dono della castità” poteva essere accettato solo se lo si definiva come forza “sovrannaturale”: restando sul terreno dell'osservazione e delle conoscenze mediche non era possibile affermare che l'uomo fosse naturalmente in grado di rispettare la continenza.

“Car ne vous y trompez pas, il est très peu de ces ames choisies & favorisées du Ciel, qui ont le secret (ce qui ne peut se faire que par des secours surnaturels) de porter la vertu à cet excez, de calmer & d'assoupir le feu pétillant de la concupiscence, qu'aucun jusqu'à present n'a pu éteindre entièrement; il faut juger des choses inconnues par celles que nous connoissons; la nature ne nous porte pas seulement à la generation, par l'agrément de la propagation, c'est à dire la consolation d'avoir lignée, ou par la seule volupté: elle a encore d'autres ressorts; & l'avantage de prévenir certaines maladies ou de servir de remèdes à plusieurs, pourroit bien être une des raisons qui a dû y attacher tant de plaisir, & nous donner cette inclination à laquelle peu de gens se refusent”³³³.

Per voce di Casamajor, La Mettrie concludeva dunque che:

“Ne doutons pas après cela, que la privation des plaisirs de l'Amour ne puisse être la cause de tant de différens maux, puisque cette privation produit tant de mouvement, tous singuliers, dans toute la Machine corporelle; puisqu'elle y excite de si monstrueuses tempêtes, & qu'enfin elle interrompt l'ordre de la distribution des offices de chaque partie, en ruïne & bouleverse totalement l'harmonie; d'où je conclus que l'Oracle d'Apollon est moins véritable que cette réponse. Donc la privation des plaisirs amoureux cause des Maladie”³³⁴.

Ci si è soffermati su questi tre testi medici, perché furono una parte della letteratura medica su cui si basò l'abate Jean Saury per la sua *Lettre d'un provincial à un de ses amis, sur le célibat ecclésiastique*³³⁵, pubblicata nel 1778. Anche Saury aveva studiato medicina: dopo esser stato ordinato sacerdote nel 1758 e aver ottenuto la cattedra di filosofia³³⁶, egli decise di prendere i gradi

332 *Lettre de M..... Docteur en Medecine à M.....*, pp. 40-41.

333 *Ivi*, pp. 43-44.

334 Aletheius Demtrius [J. Offray de La Mettrie], *Supplément à l'Ouvrage de Pénélope*. p.151; nell'edizione 1723: “nous ne doutons pas que l'abstinence des plaisirs de l'amour, c'est à dire la continence soit capable d'occasionner plusieurs maladies, puisque d'elle seule naissent tant de dérangements, & tant d'orages dans la machine humaine, les fonctions dérangées & perverses interrompant cette simpatie, & le commerce mutuel d'entre les parties dans lequel consiste la sante, met tout sans dessus dessous, il n'y a donc rien de plus vrai que cet oracle. La continence cause des maladies”, *Lettre de M..... Docteur en Medecine à M.....*, pp. 49-50.

335 [J. Saury], *Lettre d'un provincial à un de ses amis, sur le célibat ecclésiastique*, Londres, La société Typographique, La Haye, Gosse, 1778.

336 J. Saury, *Institutions mathématiques, servant d'introduction à un cours de philosophie*, Paris, Valade, 1770; Id., *Éléments de logique à l'usage des gens du monde*, Paris, Valade, 1773; Id., *Éléments de métaphysique, ou Préservatif contre le matérialisme, l'athéisme et le déisme*, Paris, Saillant, 1773; Id., *La Morale du citoyen du*

alla facoltà di medicina di Montpellier negli anni '70³³⁷. L'opera sul celibato, insieme all'opuscolo dell'anno successivo, intitolato *Des moyens que la saine médecine peut employer pour multiplier un sexe plutôt que l'autre*³³⁸, gli costarono la carriera: privato della cattedra e colpito da scomunica, Saury abbandonò Montpellier per cominciare una nuova vita di pamphlettista e giornalista a Parigi.

La *Lettre d'un provincial* era un dialogo filosofico, dove i tre personaggi - Mr. Hosmain, Mr. Alexandre e il Dr. Miloski - si confrontavano sul tema del celibato ecclesiastico da punti di vista diversi. Al Dr. Miloski - come si sarà capito - era affidato il compito di esporre le conseguenze patologiche della continenza forzata. Con la castità - spiegava Miloski -

“le corps s'énerve, se dessèche, les hypocondres s'engorgent, le bas ventre se remplit d'obstructions; il s'en forme à la tête, aux poudrons: les digestions se dépravent, toutes les fonctions se dérangent: la respiration est gênée; l'asthme, la Phtisie, le crachement de sang, la stupidité, les convulsions, l'épilepsie, l'apoplexie, la catalepsie, la manie, viennent assaillir les pauvres infortunés qui en sont les victimes: quelquefois on voit survenir une fièvre erratique à laquelle on donne le nom de fièvre nerveuse, vaporeuse; quelquefois aussi il arrive pourriture aux entrailles, à la rate, au foie, aux pancréas, à la matrice, aux reins, aux capsules atrabiliaires: il se forme des épanchemens dans le bas ventre, érosion à l'intérieur des intestins. On sait que la mélancolie est le premier degré, l'hypocondriacisme le second & la manie le dernier”³³⁹.

Il celibato forzato era dunque “un état violent, opposée à la nature des hommes & des animaux, contre le quel cette même nature réclamera toujours”³⁴⁰, e per questo Saury domandava con forza di “laisser aux Ecclésiastiques et aux Evêques la liberté de mariage”³⁴¹. Il medico-abate non si serviva solo delle teorie sulle malattie da continenza, ma anche della più vasta letteratura medico-filosofica sulla generazione e sulla “fisiologia” del matrimonio settecentesca³⁴², volta a “regolare” medicalmente la sessualità. Un aspetto significativo della *Lettre d'un provincial* era che Saury sostituiva la tradizione ecclesiastica e giuridica con il discorso medico come base per le riforme. Egli giungeva, ad esempio, ad ipotizzare l'esigenza di consultare un medico prima della professione dei voti³⁴³. In particolare la fisiologia vitalista conduceva Saury non solo ad asserire l'innaturalità dell'obbligo di celibato (esso avrebbe “fait plus mal au genre humain de la poudre à canon”³⁴⁴) ma soprattutto a sostenere la naturalità del matrimonio intesa come libertà di disporre del proprio corpo conformemente alle inclinazioni naturali:

monde, ou la Morale de la raison, Paris, Froullé, 1777; Id., *Elementi di Metafisica ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo, e contro il Deismo*, Venezia, Simone Occhi, 1777; Id., *La morale del cittadino del mondo, ossia la morale della ragione*, Venezia, Simone Occhi, 1778.

337 B. Lunet, *Biographies Aveyronnaises*, t.I, Rodez, 1866, pp. 378-385.

338 J. Saury, *Des Moyens que la saine médecine peut employer pour multiplier un Sexe plutôt que l'autre*, Paris, 1779.

339 [J. Saury], *Lettre d'un Provincial*, pp. 21-22.

340 *Ivi*, p. 74.

341 *Ivi*, p. 60.

342 M. Winston, “Medicine, Marriage, and Human Degeneration in the French Enlightenment”, *Eighteenth-Century Studies*, 2, 2005, pp. 263-281.

343 *Ivi*, p. 27.

344 *Ivi*, p. 26.

« je voudrais seulement qu'on laissât à chacun la liberté de suivre son penchant »³⁴⁵.

Questa riflessione sul celibato del clero analizzato da un punto di vista “naturale” mediante il discorso medico, e filosofico mediante il giusnaturalismo, giunse alla sua massima espressione, mi pare, con il trattato del 1781 dell'oratoriano Jacques-Maurice Gaudin (1735-1810), intitolato *Les inconvénients du célibat des prêtres*, opera che fu un importante successo editoriale negli anni '80, testimoniato da tre riedizioni³⁴⁶. E esso fu anche uno dei testi che prepararono la campagna pubblicistica del biennio 1790-1791 per la libertà di matrimonio per il clero, anche se Gaudin, membro dell'*Assemblée législative* nel 1791, non vi intervenne personalmente a causa delle sue instabili condizioni di salute. Egli lasciò l'abito ecclesiastico nel '95, si sposò a 60 anni ed ebbe un figlio³⁴⁷.

Gaudin fu un attento lettore di Montesquieu: da questi apprese l'importanza dello studio della storia, delle leggi, dei governi e delle religioni come mezzo per correggere gli abusi, le ingiustizie e le distorsioni della società:

“Je sais que, pour beaucoup de personnes, c'est une raison suffisante de croire qu'une chose a toujours subsisté, que de la trouver établie; sur-tout, lorsqu'ils ne voyent contr'elle aucune réclamation. Mais c'est là un sophisme qu'on a trop fait valoir. Pour le réfuter, il suffit d'étudier l'histoire de toutes les Sociétés, qui, dans leur choc avec les passions humaines, reçoivent sans cesse de nouvelles modifications; qui s'usent, se dénaturent à la longue, & finissent souvent par être absolument opposées au premier esprit de leur institution”³⁴⁸.

L'opera di Gaudin era innanzitutto un lungo ed articolato trattato erudito sulla storia del celibato, a partire dalle pratiche di astensione sessuale in uso presso i greci, gli ebrei e i romani, passate quindi alle comunità cristiane primitive. Nella sua disamina storica egli analizzava la costruzione della tradizione disciplinare ecclesiastica relativa al celibato attraverso i primi quattro secoli del cristianesimo e la decisione di papa Siricio (IV sec.), il ruolo del monachesimo, gli interventi dei concili, tra cui quello trullano, che aveva eliminato il celibato nella chiesa d'Oriente, per giungere a Gregorio VII, e alle decisioni del Concilio di Trento.

Nel trattato - edito non a caso nel decennio prerivoluzionario - confluivano tutti gli argomenti della critica illuminista del celibato. Il controllo dei benefici, le immunità ecclesiastiche e il celibato costituivano anche per Gaudin la base su cui i papi avrebbero costruito il loro potere, sottraendo

345 *Ivi*, p. 76.

346 [J. M. Gaudin], *Les Inconvénients du célibat des Prêtres, prouvés par des recherches historiques*, Genève [Lyon], Pellet, 1781; Id., *Recherches philosophiques et historiques sur le célibat des prêtres*, s.n.t., Londres, 1783; Pellet, Genève, 1787; Id., *Les inconvénients du célibat des prêtres prouvés par des recherches historiques*, s.n.t., s.l., 1790; l'opera venne anche tradotta in italiano: Id., *Inconvenienti del celibato dei preti provati con le ricerche storiche*, Milano, Tipografia Milanese in Contrada Nuova, 1800, 2 voll.; vedi P. Vismara, *Il celibato ecclesiastico come questione politica*, pp. 935-936.

347 L. Delayaut, “Jacques Gaudin (1735-1810)”, *Lyon-Revue. Recueil littéraire, historique et archéologique*, t. XI, 1886, pp. 20-29.

348 [J. M. Gaudin], *Les Inconvénients du célibat des Prêtres*, pp. 198-199.

beni, avocando competenze e togliendo uomini al potere del sovrano; una politica che trovava il suo culmine e simbolo in Gregorio VII³⁴⁹.

“Les Papes virent donc bien, qu'en laissant les prêtres mariés, ils n'en pouvoient plus attendre ce dévouement absolu, que seul convenoit à leurs projets”.³⁵⁰

Come tutta la letteratura medica vitalista anche Gaudin collegava risolutamente l'astinenza sessuale a conseguenze patologiche, tanto fisiche che psicologiche³⁵¹. Inoltre, citando il quinto *Discours en vers* di Voltaire, Gaudin sosteneva che credere che l'attività sessuale rendesse l'animo impuri significava “moins s'en prendre à l'homme qu'au Dieu qui l'a formé”³⁵². La voluttà non era insomma una tentazione diabolica, ma un meccanismo “essentiel de la vie”.

Ma l'aspetto significativo dell'opera di Gaudin era la riflessione sul rapporto tra obbligo di celibato e diritto naturale. Egli ne discuteva confutando Pufendorf, il celebre teorico del diritto naturale. Questi aveva affermato che era talora legittimo obbligare gli uomini al celibato, in particolare quando tale obbligo consentiva un miglior adempimento del lavoro. Gaudin replicava che il celibato non poteva in nessun caso essere ammesso, perché era

“une cession irrévocable de tous leurs [des ecclésiastiques] droits, un esclavage absolu & éternel”³⁵³

Con questo argomento, Gaudin giungeva a sostenere che la libertà di matrimonio era un diritto naturale. La libertà di unirsi ad una donna era - spiegava Gaudin - una facoltà naturale, e quindi le leggi non potevano “l'anéantir”: “la personne est libre est sacrée” e quindi può “jouir de tous les droits qui sont attachés à son espèce”. Vietare il matrimonio agli ecclesiastici era come voler imporre il divieto “de se nourrir & de se vetir”, ossia di quei diritti naturali minimi contro cui non è possibile andare, perché è la Natura stessa a dettare le sue leggi: “la Nature ne se fait pas au gré de nos institutions”. Sicché la libertà di matrimonio era, secondo Gaudin, “un droit naturel qu'aucune autorité sur la terre a le droit de la détruire”³⁵⁴. Ciò evidentemente non comportava solo l'esclusione completa della chiesa da ogni competenza sul matrimonio, ma anche la rivendicazione della libertà di matrimonio come un diritto naturale universale e inalienabile, che quindi anche il sovrano doveva rispettare³⁵⁵.

349 *Ivi*, pp. 339-341.

350 *Ivi*, p. 340.

351 *Ivi*, pp. 4-9.

352 *Ivi*, p. 267.

353 *Ivi*, p. 241.

354 *Ivi*, p. 264.

355 Il pensiero giuridico francese del Settecento è concorde nell'affermare, in tema di matrimonio, la preminenza del contratto sul sacramento, e quindi nel rivendicare la competenza del sovrano. Tuttavia, come sottolinea A. Detrez, la secolarizzazione dell'istituto matrimoniale rappresentava per il potere civile soprattutto uno strumento di conservazione e controllo sociale: punto fermo anche per il pensiero illuminista, non era però, di per sé, sinonimo di liberalizzazione, cfr. A. Detrez, *Mariage et contrat: étude historique sur la nature sociale du droit*, Paris, Giard et Brière, 1907, pp. 181-209.

Questa dimensione libertaria procedeva non solo da una riflessione sul carattere prescrittivo ed inderogabile dei diritti naturali, ma anche dall'uso della letteratura medica sulla fisiologia umana e sulle malattie da continenza. Non mancavano echi spinozisti: la deduzione diretta e deterministica dei diritti naturali dalle leggi naturali -la vita dell'uomo era determinata dalla natura- era ciò che aveva consentito a Spinoza di affermare il diritto assoluto -la libertà- di ogni individuo di seguire i propri imperativi naturali³⁵⁶:

“[...] la liberté du mariage -scriveva Gaudin- étant de droit naturel, qui peut penser qu'aucune autorité sur la terre ait le droit de la détruire? L'homme ayant reçu ses facultés de la Nature, les loix peuvent bien en régler l'usage, mais non pas les anéantir [...]il peut jouir de tous les droits qui sont attachés à son espèce: & il n'y a pas moins d'injustice à lui défendre de se reproduire, qu'à lui refuser la permission de se nourrir & de se vêtir. En effet, pourquoi ce sens seroit-il, plus que les autres, sous la contrainte de la loi, & pourroit-il être éteint par une volonté arbitraire, indépendamment de toute prévarication?”³⁵⁷

Ciò conduceva Gaudin a sollecitare l'istituzione del matrimonio civile, “dépourvu de tout obstacle”:

“Qu'il soit enjoint seulement aux Curés & aux autres Ministres, de ne point refuser la bénédiction nuptiale, à tous ceux qui s'y présentent avec les conditions apposées par la loi civile: qu'on accorde, en même tems, tous les effets civils, tels que l'hérédité, la légitimité des enfans, à tous les mariages ainsi contractés, sans distinction de l'état des personnes: & qu'il ne soit permis à aucun Magistrat, soit laïque, soit ecclésiastique, de les troubler”³⁵⁸

Gaudin che, ricordiamolo, scriveva nel 1781, si spingeva in proposito a una previsione eccezionalmente precisa:

“c'est à la puissance civile à prescrire la forme des mariages [...] alors, cette réforme [la liberté de mariage] s'introduira d'elle-même, & j'ose prédire, que moins de dix ans suffiront pour consommer cette révolution [!]”³⁵⁹

356 J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, p. 162.

357 [J. Gaudin], *Les Inconvéniens du célibat des Prêtres*, pp. 246-247.

358 *Ivi*, p. 407.

359 *Ivi*.

III

CELIBATO E VOTO DI CASTITÀ TRA RIFORMISMO ILLUMINATO E RIVOLUZIONE

Capitolo I. Il voto di castità delle monache

1. La condanna dell'illuminismo radicale

La critica al celibato del clero sviluppata dall'illuminismo radicale e moderato valeva ovviamente anche per il voto di castità delle monache. Come il celibato maschile, anche quello femminile era ritenuto una pratica superstiziosa che nulla aveva a che vedere con l'originario messaggio cristiano. Da un punto di vista economico esso era ritenuto inutile e dannoso allo stato perché contribuiva alla presunta *dépopulation* dell'Europa cattolica; inoltre la clausura a cui erano obbligate le monache dal concilio di Trento era giudicata barbara e ingiusta, mentre la castità forzata era incompatibile con la “natura” femminile. Sulla professione dei voti solenni pesava poi l'accusa che essa venisse estorta, approfittando dell'ingenuità delle giovani, con minacce o promesse ingannevoli sulla superiorità - morale e material e- della vita nel chiostro.

Tuttavia, come puntualizzato da Israel¹, anche rispetto alla questione di genere, e quindi per quello che ci riguarda il voto di castità femminile, è necessario discernere la desacralizzazione della castità che prese le mosse dal pensiero radicale spinozista, dalla critica moderata, di origine montesquieuiana. Se infatti nel primo caso, la critica alla castità condusse a teorizzare l'emancipazione della sessualità femminile dai valori morali religiosi della castità e della verginità, alla cui base vi era una sostanziale idea di eguaglianza naturale tra uomo e donna², la critica moderata al convento si appuntò invece su quegli aspetti - le monacazioni forzate, l'eccessivo numero di religiose, la clausura - che risultavano incompatibili con il bene pubblico od eccessivamente repressivi rispetto alla naturale debolezza femminile³.

Uno degli argomenti della critica radicale e materialista al celibato del clero era l'idea, come si è visto, che la continenza non avesse nessun valore morale, perché la sessualità lungi dall'essere una scelta morale dell'individuo, era piuttosto il risultato della natura, ossia delle leggi biologiche che determinavano il comportamento sessuale degli individui. Per questo il celibato forzato era stato considerato uno stato contronatura, fonte di sofferenza e come si è visto anche di malattie. Diderot giunse a tali posizioni - espresse ad esempio nell'articolo *Célibat* - attorno agli anni '50 attraverso la critica al deismo newotniano-voltairiano⁴. Nella prima delle sue opere filosofiche, i *Pensée philosophiques* (1746), difendeva analogamente a quanto aveva fatto Voltaire nel quinto dei

1 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 582.

2 J. I. Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 82-96; M. Delon, *The Priest, the Philosopher, and Homosexuality in Enlightenment France*, in *'Tis Nature's Fault*, a cura di R. Purks Maccubbin, p. 126.

3 P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, pp. 334-336.

4 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 788-789.

Discours en vers sur l'homme, l'importanza dei piaceri per la felicità dell'uomo⁵. Egli si interrogava sul senso della continenza forzata in rapporto al fine che voleva essere quello di glorificare Dio, e denunciava la concezione cristiana della sofferenza per espiare i peccati:

“Quelles voix! Quels cris! Quels gémissemens! Qui a renfermé dans ces cachots tous ces cadavres plaintifs? Quels crimes ont commis tous ces malheureux? Les uns se frappent la poitrine avec des cailloux; d'autres se déchirent le corps avec des ongles de fer; tous ont les regrets, la douleur & la mort dans les yeux. Qui les condamne à ces tourmens?...*Le Dieu qu'il ont offensé*.... Quel est donc ce Dieu?...*Un Dieu plein de bonté*.... Un Dieu plein de bonté trouveroit-il du plaisir à se baigner dans les larmes? Les frayeurs ne seroient-elles pas injures à sa clémence? Si des criminels avoient à calmer les fureurs d'un tiran, que feroient-ils de plus?”⁶

Differenza sostanziale tra gli ordini regolari maschili e quelli femminili era ovviamente la clausura, che aggiungeva al sacrificio della vita sessuale, anche la reclusione. Nella *Promenade du sceptique* (1746), una delle opere in cui già emergevano i segni del passaggio di Diderot al materialismo⁷, egli dispiegava la sua radicale critica alla religione cattolica mediante un'allegoria in cui la gerarchia ecclesiastica veniva descritta in termini militari: il chiostro diventava allora una gabbia e le monache degli uccelli rinchiusi e sofferenti per lo stato di cattività.

“D'espace en espace, on rencontre de grande volières où sont renfermés des oiseaux tous femelles. Ici, sont des perruches dévotes, nasillonnant des discours affectueux, ou chantant un jargon qu'elles n'entendent pas; là, de jeunes tourterelles soupirent et déplorent la perte de leur liberté; ailleurs, voltigent et s'étourdissent par leur caquet, des linottes que les guides s'amuse à siffler à travers les barreaux de leur cage. Ceux d'entre ces guides, ou *serinettes ambulantes*, qui ont quelque habitude dans l'allée des fleurs, leur en rapportent du muget et des roses. Le tourment de ces captives, c'est d'entendre passer les voyageurs et de ne pouvoir les suivre et se mêler avec eux”⁸.

La più celebre, completa e radicale denuncia del chiostro del XVIII secolo fu senza dubbio *La Religieuse*, scritto da Diderot tra il 1760 e il 1780, che circolò clandestinamente tra la ristretta cerchia di lettori della “Corrèspondance littéraire” a partire dal 1780, e pubblicato infine a Parigi solo nel 1796⁹. Com'è noto, l'opera è costituita da un memoriale in cui Suzanne Simonin, monaca forzata per volere dei genitori, narrava la sua clausura nei tre distinti conventi in cui era stata inviata e dei suoi tentativi per essere sciolta dai voti. Malgrado la semplicità della trama e la relativa linearità della tesi del romanzo - l'innaturalità della vita claustrale¹⁰ - un'analisi dettagliata del significato letterario e storico del romanzo di Diderot, nel suo valore letterario, nell'articolazione della struttura narrativa e nella molteplicità delle sue possibili interpretazioni supera i limiti del

5 P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, New York-London, Norton, 1996 (1969), p. 188.

6 D. Diderot, *Pensées philosophiques*, a cura di R. Nicklaus, J. R. Varloot, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Hermann, 1975, pp.19-20; F. Venturi, *Giovinezza di Diderot: 1713-1753*, Palermo, Sellerio, 1988, p. 86.

7 J. I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 790.

8 D. Diderot, *Promenade du sceptique*, a cura di R. Nicklaus, J. R. Varloot, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Hermann, 1975, p.98.

9 N. Paige, “Diderot démystifié. Les lectures de *La Religieuse*”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 4, 2011, pp.851-868.

10 G. May, *Diderot et 'La Religieuse'*, Paris, PUF, 1954, p. 170.

nostro tema specifico¹¹. Qui ci limiteremo a quegli aspetti dell'opera che fecero de *La Religieuse* anche un romanzo politico militante¹², e cercheremo di illustrare la fondamentale ed inconciliabile distanza tra la posizione di Diderot e il dibattito illuminista sulle monacazioni.

In primo luogo è opportuno soffermarsi sui motivi per cui Suzanne era stata costretta ai voti. Diderot riproponeva il tema tradizionale della monacazione forzata per preservare il patrimonio: Suzanne, ultimogenita di tre figlie, veniva sacrificata per poter dotare le sorelle. Tuttavia rispetto allo schema tradizionale¹³, Diderot introduceva una significativa variante romanzesca, tipica della letteratura libertina, ma carica di conseguenze anche sul piano filosofico. Suzanne era infatti stata destinata al chiostro per un “segreto di famiglia”¹⁴: era figlia di un adulterio, sospettato dal padre che quindi non voleva dotare una figlia non sua, e compiuto dalla madre che intendeva riparare al peccato immolando la figlia:

“Votre naissance est la seule faute importante que j'ai commise; aidez moi à l'expié; et que Dieu me pardonne de vous avoir mise au monde, en considération des bonnes oeuvres que vous ferez (...) Songez mon enfant, que le sort de votre mère, dans l'autre monde, dépend beaucoup de la conduite que vous tiendrez dans celui-ci: Dieu, qui voit tout, m'appliquera, dans sa justice, tout le bien et tout le mal que vous ferez”¹⁵

Per tal via, Diderot metteva sotto accusa una serie di credenze e comportamenti sociali tradizionali: l'autorità paterna in grado di disporre dispoticamente dei figli, il legame familiare fondato sul sangue e non sull'affetto¹⁶, e soprattutto la concezione cristiana della redenzione dai peccati attraverso il sacrificio del corpo¹⁷, alla base della funzione intercessoria attribuita ai monasteri femminili.

Diderot, inoltre, descrivendo con minuzia i mezzi e le strategie messe in atto per costringere Suzanne ai voti, denunciava il ricatto liberticida fondato sull'ubbidienza e l'affetto filiale per i genitori. Dopo il matrimonio delle sorelle, Suzanne, che era già stata una prima volta in convento,

11 Rinviamo quindi all'apparato bibliografico e alle introduzioni critiche delle seguenti edizioni: D. Diderot, *La Religieuse*, edizione a cura di C. Martin, Paris, Gallimard, 2010; edizione a cura di F. Lotterie, Paris, Flammarion, 2009; edizione a cura di C. Jaquier, Paris, Librairie Générale Française, 2000; edizione a cura di G. May, H. Dieckmann, J. Marsh Dieckmann, J. Parrish, J. Chouillet, in Diderot, *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Hermann, 1975; edizione a cura di R. Mauzi, Paris, Gallimard, 1972; Diderot, *The Nun*, a cura di R. Goulbourne, Oxford New York, Oxford University Press, 2005; e agli studi di G. May, *Diderot et 'La Religieuse'*; C. Clark-Evans, *Diderot's La Religieuse: a philosophical novel*, Montreal, Ceres, 1995; G. Verhulst, *Étude sur Denis Diderot La Religieuse*, Ellipses, 2007.

12 F. Lotterie, “Un roman des Lumières militantes: vie privée et 'espace public'”, Diderot, *Le Religieuse*, p. xxxii.

13 J. Sgard, “Diderot et *La Religieuse en chemise*”, *Recherche sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 43, 2008, pp. 49-56; G. May, *Diderot et 'La Religieuse'*, pp. 115-141.

14 J.-M. Apostolidès, “La Religieuse et ses tableaux”, *Poétique*, 137, 2004, pp. 73-86; C. Reichler, *L'Age libertin*, Paris, Minuit, 1987, pp. 65-72.

15 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di R. Mauzi, pp. 88-89.

16 D. Diderot, *La Religieuse* a cura di F. Lotterie, p. 35; M. Choudhury, *Convents and Nuns in Eighteenth-Century French Politics and Culture*, Ithaca New York, Cornell University Press, 2004, p. 100.

17 G. May, *Diderot et 'La Religieuse'*, pp. 167-168; P. Pelckmans, *Le problème de l'incroyance au XVIIIe siècle*, Québec, Cierl, 2010, p. 78.

faceva ritorno a casa nella speranza di poter passare la sua vita nubile in famiglia. I genitori invece la puniscono segregandola nella sua camera: dopo mesi di isolamento affettivo e materiale, Suzanne riprendeva quindi la via del chiostro. Diderot seguiva con grande penetrazione l'evoluzione psicologica di Suzanne: dalla rivolta contro l'imposizione dei genitori ai tentativi di suicidio, dalla resistenza a quella che be riconosce come un'ingiustizia, allo spirito di sacrificio, quando infine accetta di farsi vittima espiatoria dei peccati materni e di assecondare in tal modo quel connubio di superstizione e autoritarismo che si celava dietro le suppliche e il pentimento della madre.

Altro tema polemico del romanzo era la critica della castità¹⁸ che riprendeva quanto Diderot aveva già scritto contro l'obbligo del celibato nell'*Encyclopédie*: la disciplina della castità si basava sulla repressione di un bisogno vitale e fisiologico, perciò provocava disordini psicologici e malattie¹⁹. Nel romanzo, era attraverso il memoriale dell'avvocato Manouri, incaricato di difendere la richiesta di annullamento dei voti di Suzanne, che Diderot sviluppava queste tesi:

“Ces vœux, qui heurtent la pente générale de la nature, peuvent-ils jamais être bien observés que par quelques créatures mal organisées, en qui les germes des passions sont flétris, et qu'on rangerait à bon droit parmi les monstres, si nos lumières nous permettaient de connaître aussi facilement et aussi bien la structure intérieure de l'homme que sa forme? [...] Où est-ce que la nature, révoltée d'une contrainte pour laquelle elle n'est point faite, brise les obstacles qu'on lui oppose, devient furieuse, jette l'économie animale dans un désordre auquel il n'y a plus de remède?”²⁰

Infatti i conventi in cui era stata rinchiusa Suzanne erano popolati da donne rese alienate ed isteriche dalla loro separazione dal mondo: una galleria di donne che andava dalla posseduta alla fanatica, dalla maniaca sessuale alla melanconica²¹. Il convento in questo caso trascendeva il suo significato storico ed era utilizzato da Diderot come “laboratorio” per analizzare da un punto di vista clinico le reazioni del corpo umano alla segregazione²². E tuttavia era proprio sul corpo della monaca che Diderot posava il suo sguardo clinico. Quando la monaca prendeva coscienza della propria irrevocabile cattività - spiegava dom Morel a Suzanne -:

“...alors on voit toute la profondeur de sa misère; on se déteste soi-même; on déteste les autres; on pleure, on gémit, on cri, on sent les approches du désespoir. Alors les unes courent se jeter aux genoux de leur supérieure, et vont y chercher de la consolation; d'autres se prosternent ou dans leurs cellule ou au pied des autels, et appellent le ciel à leur secours; d'autres déchirent leurs vêtements et s'arrachent les cheveux; d'autres cherchent un puits profond, des fenêtres bien hautes, un lacet, et le trouvent quelquefois; d'autres, après s'être tourmentées longtemps, tombent dans une espèce d'abrutissement et restent imbéciles; d'autres, qui ont des organes faibles et délicats, se consomment de langueurs; il y en a en qui l'organisation se déränge, l'imagination se trouble et qui deviennent furieuses. Les plus heureuses sont celles en qui les mêmes illusions consolantes renaissent et les bercent presque jusqu'au tombeau; leur vie se passe dans les alternatives de l'erreur et du désespoir”²³

18 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di C. Jaquier, p. 7.

19 G. May, *Diderot et 'La Religieuse'*, p. 100 e ss; A. C. Vila, *Enlightenment and Pathology*, pp. 166-181.

20 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di C. Jaquier, pp. 141-143.

21 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di F. Lotterie, p. 39.

22 D. Diderot, *The Nun*, a cura di R. Goulbourne, pp. xvii-xx; A. C. Vila, *Enlightenment and Pathology*, pp. 168-181, D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di F. Lotterie, p. 39.

23 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di C. Jaquier, pp. 230-232.

Reprimere la sessualità, come Diderot aveva anche affermato nell'*Encyclopédie*, significava contrastare il primario istinto naturale dell'uomo verso la socialità, e quindi quanto di più innaturale vi potesse essere²⁴. Il convento dunque non era solo luogo di sofferenze e disagio psicologico, ma anche simbolo del controllo oppressivo dell'autorità, contro il libero e spontaneo dispiegarsi della vitalità degli esseri umani che costituiva, secondo lui, l'essenza della vita sociale²⁵:

“Voilà l'effet de la retraite. L'homme est né pour la société; séparez-le, isolez-le, ses idées se désuniront, son caractère se tournera, mille affections ridicules s'élèveront dans son cœur; des pensées extravagantes germeront dans son esprit, comme les ronces dans une terre sauvage. Placez un homme dans une forêt, il y deviendra féroce; dans un cloître, où l'idée de nécessité se joint à celle de servitude, c'est pis encore. On sort d'une forêt, on ne sort plus d'un cloître; on est libre dans la forêt, on est esclave dans le cloître. Il faut peut-être plus de force d'âme encore pour résister à la solitude qu'à la misère; la misère avilit, la retraite déprave. Vaut-il mieux vivre dans l'abjection que dans la folie? C'est ce que je n'oserais décider; mais il faut éviter l'une et l'autre”²⁶.

E' importante poi sottolineare che diversamente dalla tradizione letteraria e, come vedremo, anche dalla trattatistica settecentesca sulle monacazioni, la protagonista de *La Religieuse* non rifiutava il velo in nome della passione amorosa o per desiderio materno²⁷: la monaca di Diderot rappresentava l'individuo in rivolta contro le costrizioni familiari, politiche, religiose che rivendicava la propria libertà di scelta e la facoltà di disporre di sé. In tal senso il romanzo di Diderot trascendeva la tematica del convento ed assurge a riflessione globale sull'autonomia dell'individuo. Scegliendo di non far dipendere la volontà di Suzanne dalla passione amorosa, Diderot evitava anche di imporre quel ruolo domestico di madre e moglie che il pensiero illuminato settecentesco attribuiva normalmente alle donne²⁸.

Un ultimo aspetto su cui conviene soffermarsi riguarda il modo in cui Diderot considerava la liberazione delle monache. Partendo da una totale sfiducia nel sistema legale e politico attuale - fu a partire dagli anni '60 che Diderot perse fiducia nel dispotismo illuminato per approdare alla democrazia²⁹ - egli affidava la sua aspirazione alla chiusura dei conventi alla *filosofia*:

“-Et quelles espérances pour une religieuse? -Quelles? D'abord celle de faire résilier ses vœux? - Et quand on n'a plus celle-là? -Celle qu'on trouvera les portes ouvertes un jour; que les hommes reviendront de l'extravagance d'enfermer dans des sépulcres de jeunes créatures toutes vivantes, et que les couvents seront abolis; que le feu prendra à la maison; que les murs de la clôture tomberont; que quelqu'un les secourra”³⁰

Con *La Religieuse* Diderot non colpiva quindi solo l'istituzione conventuale, ma l'intero ordine sociale, politico e morale dell'*Ancien Régime*, fondato su un errata concezione della natura

24 P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des Lumières*, p. 502.

25 Ivi, D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di F. Lotterie, p. 38; *The nun*, a cura di R. Goulbourne, p. xxvi;

26 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di C. Jaquier, pp. 182-183.

27 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di F. Lotterie, pp. 41-42.

28 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di C. Jaquier, p. 15.

29 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 271.

30 D. Diderot, *La Religieuse*, a cura di C. Jaquier, p. 230.

dell'uomo e della donna. Per questo motivo la critica al chiostro che Diderot affidava a *La Religieuse* deve essere considerata un *unicum*. Benché l'avversione degli illuministi per i conventi sia indiscutibile, è altrettanto vero che la prospettiva con cui la maggior parte di loro guardarono alla questione delle monacazioni non approdò mai alle conseguenze di Diderot - la liberazione completa della naturale sessualità, femminile e maschile - ma si mosse piuttosto nell'ambito della critica politica ed economica.

Anche in questo caso un buon punto di partenza può essere considerato il trattato di diritto pubblico ecclesiastico di René Louis D'Argenson, di cui si è detto, e che Voltaire giudicò un'opera che bene illustrava le usurpazioni del clero regolare dei poteri del sovrano³¹. Nel trattato, interamente volto a difendere le prerogative del sovrano in campo ecclesiastico, D'Argenson denunciava, così come aveva fatto per il celibato del clero secolare, le dannose conseguenze sul piano economico e demografico degli ordini regolari. I conventi e i monasteri assorbivano non solo una quantità di giovani nel pieno delle forze, sottraendo allo stato le migliori risorse umane, ma attiravano anche ingenti ricchezze in doti e donazioni, impoverendo le famiglie³²:

“La plupart de ces Communautés sont inutiles: il s'en faut bien qu'elles soient les demeures de la piété & de l'innocence, & et qu'il soit plus aisé d'y faire son salut que dans le Monde, que dans un mariage bien assorti, où l'application à son travail, à son négoce, à l'éducation de ses enfans, produit ordinairement une conduite sage & régulière”³³

Di conseguenza, D'Argenson proponeva di elevare l'età per la professione dei voti, di fissare un numero determinato di vestizioni ed, in un'ottica gallicana, di promuovere un più stretto controllo dei vescovi e del sovrano sui monasteri³⁴. Oltre a ciò, quanto alle monacazioni, D'Argenson denunciava la stretta autoritaria delle famiglie e del clero sulle giovani indotte a scegliere la via del chiostro. Delle monacazioni forzate egli forniva una dettagliata descrizione che riprendeva da vicino quelle elaborate dalla letteratura³⁵: sia le famiglie più ricche sia quelle più povere impiegavano “jusqu'aux mauvais traitemens” per indurre le proprie figlie a professare i voti allo scopo di preservare il patrimonio del lignaggio. Con il fondamentale aiuto dei confessori

“on enferme une Fille dans un Couvent dès sa plus tendre enfance, on ne lui parle que des misères du monde, que du bonheur d'en être délivré, quelqu'une des Religieuses en particulier est chargée de lui inspirer ces sentimens [...] Ce consentement si facilement donné, offert même sans qu'on le demande, est lui-même un désordre”³⁶.

D'Argenson citava anche i romanzi per denunciare i disordini della vita claustrale: per conoscere ciò

31 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, a cura di R. Pomeau, vol. II, Paris, Garnier, 1963, p. 290.

32 [R.- L. De Voyer de Paulmy d'Argenson], *Histoire du droit public ecclésiastique français*, pp. 387-388; p.402.

33 *Ivi*, p. 402.

34 *Ivi*, pp. 403-407.

35 R. Godenne, “Les Nouvellistes des années 1680-1750 et 'La Religieuse'”, *Diderot Studies*, 16, 1973, pp. 61-62; M. Choudury, *Convents and Nuns*, pp. 98-120.

36 [R.- L. De Voyer de Paulmy d'Argenson], *Histoire du droit public ecclésiastique français*, p.393.

che accadeva “dans ces prétendus azyles de la Virginité”, egli invitava infatti a leggere *L'Amour voilé découvert*³⁷, opera del 1675, attribuita a Gabriel Brémond, che a suo dire narrava “les intrigues d'une Vestale et d'un Chevalier Romain, je veux dire d'un homme de qualité & d'une Recluse de notre tems” giacché le loro vicende non erano frutto della fantasia ma “des Actions veritables, dont les Auteurs vivent encore”³⁸.

Il centro della critica di D'Argenson era il noviziato, educazione che iniziava nella più tenera infanzia, e che permetteva quindi ai genitori di indurre le figlie alla professione dei voti. Anche Montesquieu aveva denunciato nelle *Lettres Persanes* la crudeltà di quei padri che condannavano i figli al chiostro “dès le berceau”. Montesquieu paragonava le case religiose a tombe “où s'ensevelissent les races futures”³⁹: metafora con cui sottolineava sia i danni alla crescita demografica derivanti dalle professioni religiose, sia la barbarie e l'ingiustizia di queste professioni. L'immagine della tomba, che rinviava anche alla cerimonia della professione dei voti nei suoi effetti civili, ossia nella morte civile⁴⁰, veniva utilizzata per denunciare il chiostro come causa della *dépopulation*, essa verrà utilizzata ad esempio da Desforges⁴¹, da Beccaria proprio nel suo discorso circa le cause fisiche di spopolamento⁴², e da Diderot⁴³. Nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire ricorreva all'immagine della tomba per denunciare tanto gli effetti demografici ed economici delle monacazioni quanto la crudeltà dei conventi:

“On ne peut se plaindre de tels instituts ; mais on se plaint en général que la vie monastique a dérobé trop de sujets à la société civile. Les religieuses surtout sont mortes pour la patrie : les tombeaux où elles vivent sont presque tous très-pauvres ; une fille qui travaille de ses mains aux ouvrages de son sexe gagne beaucoup plus que ne coûte l'entretien d'une religieuse. Leur sort peut faire pitié, si celui de tant de couvents d'hommes trop riches peut faire envie. Il est bien évident que leur trop grand nombre dépeuplerait un État. Les Juifs, pour cette raison, n'eurent ni esséniennes ni filles thérapeutes : il n'y eut aucun asile consacré à la virginité en Asie ; les Chinois et les Japonais seuls ont quelques bonzesses, mais elles ne sont pas absolument inutiles ; il n'y eut jamais dans l'ancienne Rome que six vestales, encore pouvaient-elles sortir de leur retraite au bout d'un certain temps pour se marier ; les temples eurent très-peu de prêtresses consacrées à la virginité. Le pape saint Léon, dont la mémoire est si respectée, ordonna avec d'autres évêques, qu'on ne donnerait jamais le voile aux filles avant l'âge de quarante ans, et l'empereur Majorien fit une loi de l'État de cette sage loi de l'Église : un zèle imprudent abolit avec le temps ce que la sagesse avait établi.”⁴⁴.

Uno dei *topos* della letteratura illuminista sui chiostri era, come si è detto, il tema della monacazione forzata. Nella terza edizione della *Riforma d'Italia*, del 1786, Carlantonio Pilati inserì

37 [G. Brémond], *L'amour voilé découvert. Histoire Romaine*, Cologne, Louis Pielat, 1674.

38 Ivi, “Avis”, s.p.

39 C. -L. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, p. 448; J. Goldzink, *La plume et l'idée ou L'intelligence des Lumières*, Paris, Le Manuscrit, 2008, pp. 270-271.

40 E. Rapley, *A social history of the cloister. Daily life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Québec, McGill-Queen's University Press, 2001, pp.198-204.

41 [P. Desforges], *Avantages du Mariage*, p. 68.

42 C. Beccaria, *Elementi di economia pubblica*, in *Scrittori classici italiani di Economia politica*, a cura di P. Custodi, Milano, Destefanis, 1804, p. 20.

43 D. Diderot, *La Religieuse*, edizione a cura di F. Lotterie, n.124.

44 Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, p. 291.

una satira libertina in versi di una vocazione forzata⁴⁵, molto simile alla sua più nota commedia, *Il matrimonio di fra' Giovanni* del 1769⁴⁶, che possiamo considerare un esempio dello sguardo polemico con cui gli illuministi considerarono il chiostro.

Antonietta era una giovane donna che prendeva il velo non perché forzata dai genitori, ma per l'impossibilità di sposare l'amato, destinato dal padre ad una giovane di maggiore fortuna. Fin dall'inizio del racconto il convento veniva paragonato ad un luogo di morte: dichiarandosi incapace di amare un altro, Antonietta sceglieva il chiostro perché la vita in società non aveva per lei nessun interesse. Il padre di Antonietta tuttavia, in contrasto col *topos* dell'epoca che voleva i genitori responsabili delle monacazioni forzate delle figlie, si diceva contrario alla scelta di Antonietta. Pilati, volendo mettere in scena un padre “non tiranno”, così lo faceva parlare alla figlia “Va al convento se vuoi, ma non far voto / Se non hai d'ogni affetto il tuo cuor vuoto”⁴⁷. Antonietta prometteva quindi al padre che non avrebbe professato i voti senza il suo consenso, anche se decideva di portare con sé i gioielli di sua proprietà, come eventuale dote. A fianco a sé, Antonietta aveva anche una serva, che nel corso del racconto avrebbe avuto il ruolo di consigliera smalzata.

La storiella in versi di Pilati era chiaramente ispirata alla letteratura erotica settecentesca: egli allude, insistendo particolarmente sull'accoglienza calorosa ed entusiasta riservata ad Antonietta dalle altre monache, alle note accuse degli illuministi sulla depravazione sessuale che regnerebbe nei conventi: “soavi baci, cari amplessi, e lodi / Davanmi ad ogn'istante, e in mille modi”⁴⁸. La badessa, in particolare, lega a sé Antonietta, ospitandola nella sua cella: “e mi chiamava a ognor: la mia Damina, / la mia gioia, il mio cor, la mia carina”⁴⁹. Per persuadere la giovane novizia al convento, la badessa dipinge in maniera affatto negativa il matrimonio: l'amore è fonte di “poco dolce e molto amaro”, un marito fedele è “tanto raro” e anche se “inebria i sensi ad alcune ore”, il più delle volte si rivela effimero, causa di gelosie che acciecano il cuore e confondono la mente; il matrimonio è sottomissione “all'uomo senza tregua” che “spesso viene ai rimbrotti, al bastone”, poiché “l'amor qual nebbia si dlegua”. Battuta e tradita, la vita della moglie consiste secondo la badessa nel “perdere il giglio, e partorir con doglia”, sicché ella conclude, se il matrimonio è “un inferno [da]gli eterni danni”, non è forse “meglio viver prigion per pochi anni?”⁵⁰.

Mediante il tono canzonatorio e dissacrante con cui descrive la vita del convento, Pilati denuncia la

45 [C. Pilati], *Nuovo progetto d'una riforma d'Italia, ossia Dei mezzi di liberar l'Italia de' pregiudizi e della superstizione*, t. I, Londra [Lugano], Thompson, 1786, pp. 298-318.

46 B. Capaci, *Gli onesti ed imperterriti piaceri. Satire libertine in Italia*, Roma, Carocci, 2002, pp. 164-166; C. Pilati, *La Chiesa non è uno Stato*, a cura di S. B. Galli, p. 69.

47 p. 300.

48 *Ivi*, p. 302.

49 *Ivi*, p. 303.

50 *Ivi*, pp. 303-304.

superstizione e l'ignoranza che, a suo avviso, inducono le novizie alla pronunzia dei voti. Alla giovane novizia vengono raccontate storielle spaventose di spiriti di mogli defunte che di notte fanno sentire le loro voci disperate per non aver scelto il velo ed aver ceduto al matrimonio. Ma la Antonietta di Pilati più che spaventata da tali spiriti, di cui in modo disincantato si chiede perché debbano “far prodigi di notte e non di giorno”⁵¹, è ingenuamente sorpresa dai rumori che giungono dalla stanza della badessa quando questa è in colloquio con il direttore spirituale, e che - le spiega la smaliziata serva- “il Padre un'aritmetica figura / con gran calore le insegnava, ed è, / Come due faccian uno, e forse tre”⁵². Tra le astuzie messe in atto per spaventare le giovani novizie come Antonietta, Pilati racconta anche quella di conservare cadaveri in cera delle monache suicide o fuggite per amore per far credere “che l'ammalata / Nel bacio del Signor è trapassata”⁵³ e quella di utilizzare tele rotanti, raffiguranti da un lato un Cristo “tutto amore” e dall'altro uno “tutto furore” per intimorire le novizie che intendessero lasciare il chiostro⁵⁴.

Oltre alle “astuzie monacali”, Pilati denunciava i disordini morali prodotti dalla clausura, inserendo nel racconto in versi anche la storia di una consorella di Antonietta, rimasta incinta in seguito ad una relazione clandestina. Dopo aver partorito un bambino morto, questa chiede aiuto ad Antonietta per seppellire degnamente e in tutta discrezione il corpo: “Ella il segreto chiedemi per quanto / v'ha di più sacro, e 'l giuro sul mio onore; / La disgombro di poi del frutto rio, / E lo porto alla terra, ed all'oblio”⁵⁵. Sicché alla fine del suo periodo nel chiostro, che abbandona per tornare dal padre e sposarsi infine con l'amato, la monaca pilatiana può dire:

“Non vi dirò cento e mille altre cose, / Ch'io seppi e vidi, e agli altrui occhi ignari / Sol poche mura ognor tengono ascose; / Dirò che questi casi non son rari, / Che dietro a ferri, ed in prigion dogliose / Passano triste notti e giorni amari, / Che il loro stato, il voto e la clausura / Non ponno lor cangiar sesso e natura”⁵⁶

Il duro sarcasmo con cui Carlantonio Pilati stigmatizzava gli ordini regolari femminili non concedeva nulla all'esperienza spirituale della vocazione, ed era in linea con l'idea dei *philosophes* che la castità forzata fosse antitetica alla natura femminile, che era in primo luogo quella materna⁵⁷. Le monache eventualmente liberate dal sovrano illuminato – aveva affermato Voltaire ne *La voix du sage et du peuple* - sarebbero divenute :

“ce qu'elles deviennent en Suède, en Dannemark, en Prusse, en Angleterre, en Hollande, elles feront des Citoyens, elles sont nées pour la Propagation, & non pour réciter du Latin, qu'elles n'entendent pas. Une femme qui nourrit deux enfans, & qui file, rend plus de service à la Patrie, que tous les Couvens n'en

51 *Ivi*, p. 306.

52 *Ivi*, p. 307.

53 *Ivi*, pp. 309-310.

54 *Ivi*, p. 312.

55 *Ivi*, p. 312-316.

56 *Ivi*, p. 316.

57 M. Choudhury, *Convents and Nuns*, p. 8.

peuvent jamais rendre”⁵⁸.

Su ciò pesava l'idea (maschile) che la maternità e il ruolo domestico fossero un'irresistibile e naturale vocazione femminile⁵⁹. Più complesso era invece il giudizio di una giornalista come Elisabetta Caminer Turra. Recensendo nell'*Europa Letteraria*⁶⁰ i *Sermoni alle Monache* di Bonaventura Fadinelli⁶¹, Caminer Turra classificava le monache in due categorie: quelle ispirate da Dio e quindi felici della loro sorte, e quelle incerte circa la scelta fatta e dunque infelici. Tra queste ultime Caminer Turra annoverava tanto le vittime delle strategie familiari, quanto le vittime “dell'immaginazione”, ossia quelle novizie che avevano professato i voti solenni avventatamente, incoscienti della realtà della vita claustrale. Se per le (poche) monache ispirate da Dio il chiostro era un tranquillo posto di pace e preghiera, per le “ingannate” (la maggior parte) diventava una dolorosa prigione, dove invano esse potevano sperare di sostituire i desideri di maternità con i canti e le preghiere. Tuttavia, recensendo la traduzione fatta da Francesco Albergati della tragedia *Éricie ou la Vestale*⁶², incentrata sul tema di un amore impedito da una monacazione costretta, Caminer Turra sottolineava come anche un matrimonio forzato fosse fonte di tormento: la felicità stava nello scegliere liberamente il proprio stato⁶³.

2. Voto di castità e proposte di riforma degli ordini femminili

Nel quadro delle nuove concezioni ecclesiologiche che, a partire dalla metà del secolo, misero al centro il ruolo del clero secolare a scapito di quello regolare⁶⁴, vanno inquadrare le proposte di riforma degli ordini regolari femminili incentrate sull'abolizione del voto solenne di castità, formulati negli anni '50 in Francia e negli anni '60 in Italia. Questi interventi critici della clausura sono infatti sottesi dalla comune esigenza di riconsiderare il ruolo dei monasteri nell'ambito delle nuove esigenze pubbliche dello stato rispetto all'educazione femminile. Tale prospettiva conduceva a mettere in discussione l'esperienza spirituale dei conventi in favore di un ruolo più “pratico” e “utile” alla società delle monache⁶⁵.

58 F. -M. A. Voltaire, *La voix du sage et du peuple*, p. 242.

59 P. Hoffmann, *La femmes dans les pensée des Lumières*, p. 489.

60 *Europa Letteraria*, aprile 1773, p.68-70; vedi F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p.116.

61 B. Fadinelli, *Sermoni alle Monache nelle loro Vestizioni e Professioni, coll'aggiunta di alcune Riflessioni sopra lo Stato Religioso, consacrati al Sua E. Reverendissima Monsignor Marco Cornaro Vescovo di Vicenza*, Vicenza, Vendramini Mosca, 1773.

62 J. G. Dubois Fontanelle, *Ericia o La Vestale. Dramma francese tradotto in versi sciolti italiani da Bialgerat poeta arabo*, (trad.) F. Albergati Capacelli, Amsterdam, s.n.t., 1769.

63 *L'Europa Letteraria*, maggio 1769, pp. 45-46,

64 P. Vismara, *La soppressione dei conventi e dei monasteri*, p. 481.

65 P. Vismara, “Per la storia del monachesimo femminile nell'Italia del Settecento”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 33, 1997, pp. 713-715.

E' il caso della proposta del curato di Rouceux, nei Vosgi, Joseph Nicolas Huel (1690-1769), pubblicata nel 1750 con il titolo *Moyen de rendre nos religieuses utiles*⁶⁶. Il trattato di Huel si inseriva anch'esso, come il trattato di Desforges, di cui si è detto, nella crisi politica e religiosa che a metà secolo investì la Francia. Doppia mente colpito dalle critiche gianseniste e dall'ostilità della gerarchia episcopale, il mondo monastico fu al centro di un vasto dibattito sulla riforma degli ordini regolari che portò, nel 1766, all'istituzione della *Commission des réguliers*, che ridusse il numero dei “conventini”, rivide le costituzioni degli ordini e innalzò l'età minima per la professione dei voti (a 21 anni per gli uomini e 18 per le donne)⁶⁷.

Rispetto ai risultati poi conseguiti dalla *Commission des réguliers*, il progetto di Huel era però molto più ambizioso e a tratti utopico. Egli prevedeva infatti una riconsiderazione completa dell'istituzione regolare femminile, in linea con le idee di servizio pubblico e di “utilità” con cui i riformatori ecclesiastici guardavano sempre più al clero regolare⁶⁸. Il convento per Huel doveva divenire un istituto annesso alla parrocchia, sotto il controllo del vescovo e centro dell'educazione femminile. Gli aspetti più “utopici” della riforma di Huel vertevano sulla condizione delle monache. Egli proponeva l'abolizione della clausura e dei voti obbligatori: le suore dovevano restare nei conventi in maniera del tutto volontaria⁶⁹, e perciò essi dovevano offrire condizioni di vita gradevoli e allettanti: occorreva garantire un contesto di omogeneità sociale e culturale, la libertà di uscire dal convento, un governo “dolce e mai dispotico”⁷⁰ e condizioni di agio⁷¹. Ma l'attrattiva maggiore doveva essere costituita dai compiti “utili” affidati a queste nuove suore: “l'éducation de toutes les personnes du Sexe du Royaume”⁷². Huel era conservatore nel progettare un'educazione femminile che, benché rivolta a tutte le bambine, era rigidamente suddivisa per ceti: le suore dovevano occuparsi dell'educazione delle fanciulle della loro stessa condizione, “à fin qu'il n'y eut dans l'Etat aucune Fille sans éducation propre à son espèce & alignée à celle des autres”⁷³. Il ruolo di educatrici affidato a queste volontarie nubili perpetue avrebbe compensato lo stato di ciò che

66 [N. J. Huel], *Moyen de rendre nos religieuses utiles et de nous exempter des dots qu'elles exigent*, s.l., s.n.t., 1750; seguirono altre due edizioni, nel 1761 e nel 1790.

67 B. Plongeron, *Grands espaces culturels et systèmes religieux. Les monarchies de l'Absolutisme Catholique. Au temps des derniers rois: Le système gallican*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J. -M- Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, B. Plongeron, t. X, 29-30; S. Lemaire, *La commissions des Réguliers, 1766-1780*, Paris, Sirey, 1926, pp.100-103; B. Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974, pp. 157-162.

68 P. Vismara, *La soppressione dei conventi e dei monasteri*, 483, plonger B. Plongeron, *Grands espaces culturels et systèmes religieux. Les monarchies de l'Absolutisme Catholique. Au temps des derniers rois: Le système gallican*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J. -M- Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, B. Plongeron, t. X, p. 29; M. Choudury, *Convents and nuns*, p. 6.

69 [N. J. Huel], *Moyen de rendre nos religieuses utiles*, p.60.

70 *Ivi*, p. 69.

71 *Ivi*, p.70.

72 *Ivi*, p. 96.

73 *Ivi*, p. 95.

perdeva in termini di crescita della popolazione⁷⁴; sul piano morale invece la vita comunitaria le avrebbe fornite delle doti e valori necessari per trasmettere alle fanciulle le virtù sociali, migliorando in tal modo la generale educazione delle donne di Francia⁷⁵.

Anche l'italiano Cosimo Amidei - come spiegava nel 1768 ne *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti* - considerava l'educazione femminile lo scopo principale dell'azione di riforma degli ordini femminili, che non dovevano essere aboliti ma “montati diversamente”⁷⁶. La revisione del clero regolare femminile che egli proponeva sottendeva il tradizionale pregiudizio sulla debolezza femminile. Egli spiegava il naturale stato di minorità delle donne con la differente costituzione fisica rispetto agli uomini⁷⁷. La delicatezza della loro “fibra” le rendeva più sensibili, ossia più vulnerabili alle impressioni esterne: caratteristica che si traduceva in quella “rapida successione delle idee” tipica dell'immaginazione femminile, da cui derivavano vulnerabilità e incostanza:

“Di qui ne avviene che sono più sottoposte ad essere sedotte [...] ed è così che esse pur maturando prima degli uomini si trovano racchiuse dentro quattro mura, sedotte o dai loro parenti o dagli allettamenti di altre simili che si consolano nell'aver compagne nelle loro pene”⁷⁸.

In base a tali presupposti fisiologici, Amidei reclamava una maggiore “protezione pubblica”, in particolare nella professione dei voti solenni. Se si considerava necessario porre le donne sotto tutela nella gestione dei beni materiali - affermava Amidei - a tanto maggior ragione bisognava tutelarle nella disposizione di un “bene intrinseco”, come la libertà a cui esse rinunciavano con la pronuncia dei voti⁷⁹. Amidei sollecitava dunque una maggiore “sollecitudine” del sovrano contro le monacazioni forzate, in linea con il suo prudente “garantismo”⁸⁰:

“Le leggi provvedono all'interesse delle donne ed annullano gli atti delle loro obbligazioni, benché giurati, senza essere preventivamente cerziorate; provvedano ancora al maggiore interesse loro, che è il legame della libertà ed allora sarà tolto od almeno diminuito il numero di quelle che incautamente di spogliano del più prezioso dono della natura”⁸¹.

Le misure che andavano adottate erano quindi di aumentare l'età per la professione dei voti solenni e soprattutto di sottrarre l'educazione delle bambine ai conventi, “ove tutt'altro apprendono fuori dei sacri doveri di madre di famiglia”⁸².

Gli accenti misogini di questi progetti di riforma degli ordini regolari femminili, basati sull'idea di

74 *Ivi*, p. 101.

75 *Ivi*, p. 99.

76 R. Bonini, *Condizione femminile e matrimonio tra diffidenze e nuova sensibilità. Rappresentazioni e dibattiti nel Settecento illuminista*, Bologna, Cedam, 2001, p. 55.

77 *Ivi*.

78 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, p. 226.

79 *Ivi*, p. 226.

80 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p. 245.

81 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, p. 227.

82 R. Bonini, *Condizione femminile e matrimonio*, p. 56.

“minorità” femminile raggiungevano l'apice nel trattato di Salvatore Venturini, consigliere del duca di Modena⁸³, intitolato *Delle Monache*⁸⁴, e pubblicato nel 1776. Egli affrontava il problema proprio a partire dalla citazione letterale del passo di Amidei sulla vulnerabilità delle donne. Così come le donne erano tradizionalmente soggette alla tutela del padre o del marito “per tutti i negozi di qualche riguardo”, tanto più esse dovevano ottenere ad una maggiore “tutela” giuridica quanto alla scelta dei voti⁸⁵. Per questo egli criticava i voti professati

“in tenera età da persone, che nell'età più matura hanno un giudizio debole, e che non possono aver alcuna idea de' naturali diritti a quali dicono rinunziare, né delle durissime condizioni, alle quali dicono d'obbligarsi”⁸⁶.

Riprendendo il tema della vocazione forzata o avventata, egli ne descriveva il meccanismo, denunciando l'alleanza tra la famiglia e il sacerdote volta a persuadere al velo le giovani novizie. La maggior parte delle monache, “che viver deggiono chiuse ne' Monasteri”, vi entravano - insisteva Venturini - poco dopo l'infanzia o prima della pubertà. “Rimangono Ivi per alcuni anni sotto l'educazione di Monache intente ad acquistar compagne, e ben spesso sotto la direzione di Ecclesiastici, i quali mostrano loro nella carriera monastica piaceri, delizie e quiete, e nel fin d'elsa la salute eterna”⁸⁷. Al contrario, la vita secolare veniva descritta alle “timide ed inesperte fanciulle” come fonte di “inquietudini, disastri e pericoli continui” e soprattutto di peccati “puniti con fiamme inestinguibili, e con tormenti atrocissimi ed eterni”⁸⁸. Le novizie, secondo Venturini, non erano quindi correttamente “informate”, quanto piuttosto “spaventate” e quindi implicitamente costrette a legarsi “col terribil voto di viver ne'chiostri vergini e prigioniere”. Nemmeno le madri, così come aveva constatato Amidei⁸⁹, si preoccupavano di avvertire le figlie sulle reali condizioni di vita nel chiostro e sul ruolo materno che meglio assecondava “le disposizioni della natura” e che giovava al tempo stesso alla patria, dando alla luce “bravi Cittadini”. Le giovani novizie pronunciavano quindi il voto di castità ignorando “gli onesti piaceri, per saggia naturale provvidenza, derivanti dalla compagnia di uno sposo”. Le madri e le parenti delle giovani destinate al chiostro credevano superstiziosamente di commettere “un delitto” avvertendole “con modesta chiarezza, e replicate volte de' diritti e de' comodi, a' quali rinunziano”⁹⁰. D'altro canto le sole lezioni materne non sarebbero state, secondo Venturini, sufficienti: “sarebbe d'uopo che le materne lezioni fossero dalla natura spiegate: ma con molte Vergini d'età tenera la natura è quasi muta”. Non solo quindi le

83 L. Pucci, *Il processo Venturini. Dalla rivolta fiscale ai diritti del cittadino 1770-1780*, Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi, 17, 1995, pp. 301-340.

84 [S. Venturini], *Delle Monache*, Lucca, s.n.t., 1776.

85 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, p. 226.

86 [S. Venturini], *Delle Monache*, p. 11.

87 *Ivi*.

88 *Ivi*, p. 12.

89 C. Amidei, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, p. 227.

90 [S. Venturini], *Delle Monache*, p. 13.

novizie prendevano il velo senza avere chiara conoscenza delle condizioni del chiostro, ma molto spesso anche prima di aver sperimentato “le voci della natura”⁹¹. Sicché quelle novizie che avessero conosciuto il desiderio sessuale dopo la pronuncia dei voti, sarebbero state vittime “di rimorsi, d'infermità, d'inquietudini, e d'angosce”⁹².

Oltre a denunciare le sofferenze delle monache forzate, Venturini contestava anche la clausura che egli considerava un trattamento ingiustamente duro, se confrontato con le condizioni di vita dei frati. “Né si possono equiparare le sventure d'un Frate a quelle d'une Monaca” - egli scriveva - poiché

“Gli ecclesiastici Regolari, pochi eccettuati, non sono prigionieri, ed esclusi non sono dal commercio civile e da quasi tutti i divertimenti, che sono a' secolari permessi. Anzi molti fra loro, prima d'esser regolari, osato non avrebbero di pensar ad avere familiarità, ingerenze e prerogative, alle quali dal cucullo, e dalla tonica è a chiunque aperta la via”⁹³.

Da buon avvocato delle monache, Venturini dipingeva un quadro della clausura più drammatico di quanto fosse in realtà⁹⁴:

“Ma le monache partecipi non sono de' divertimenti permessi al corpo civile, dal qual sono affatto separate. Prigioniere sono, e conservar devono con altre melanconiche prigioniere. Se parlar vogliono co' loro Genitori, o con altri, devono in alcuni Monasteri, non solo con muri, e con altri ripari esser da essi dIvise, ma veder non li possono. In altri deggiono aver la licenza de' Vescovi, ed una Monaca a' colloqui assistente; ed osservar la regola, dalla quale legati sono i carcerati per delitti gravi, dopo che è il loro processo offensivo finito, cioè quella di parlar da ferriate, che per diminuir la durezza della loro significazione, *grate* si nominano. Se alcuna, per sua somma sventura, dalla forza della passione superata, trova il difficil modo di soddisfarla, e feconda dIviene, può far il problema, se la sua sorte sarà peggiore di quella delle Romane Vestali da lei imitate”⁹⁵

E' tuttavia significativa la sua denuncia del “doppio standard” prevalente tra i regolari sia per le condizioni di vita, sia per la disciplina e le punizioni inflitte alle suore che avessero violato la castità:

“La Monaca Cattolica è chiusa in un angusto luogo, non per finir le sue calamità con una sollecita morte, ma per viver in penitenza, e per conoscere che la sua sciagura maggiore è quella d'esistere. La scarsità della luce e del cibo, la durezza del letto, l'angustia del luogo, l'orror della solitudine, sono pene certamente per essa gravi, ma non sono forse le più gravi. Le riflessioni sull'ignominiosa morte, alla quale è il complice delle sue sventure dalle Leggi condannato, la naturale ed efficace, ma inutile brama di stringer al suo seno il frutto d'infauti piaceri confuso fra molti altri bambini d'incogniti Genitori, perché non ricordi al popolo un'unione, sacrilega dalle Leggi denominata, veemente cruciano la misera carcerata [...] A queste afflizioni s'aggiunge la disperazione di rivedere i parenti e le Vergini, che furono sue compagne, e che devono credere di poter essere dalla sola sua presenza contaminate. Un'altra afflizione per la *carcerata* Monaca è la scienza d'esser un abominevol oggetto per tutti quei, che le monastiche Leggi rispettano. Queste sono le pene, alle quali le Monache divenute madri sono *condannate senza una regolare difesa*, perché Leggi non antiche vogliono, che in cause da esse denominate d'ingiurie fatte da sacre Vergini al loro Sposo Celeste, *la Legge di natura sulla difesa, sebben immutabile, non sia molto*

91 Ivi, p. 14.

92 Ivi.

93 Ivi, p. 21.

94 G. Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.

95 [S. Venturini], *Delle Monache*, pp. 23-24.

considerata”⁹⁶

Da grande ammiratore di Beccaria, a cui aveva dedicato qualche anno prima un trattatello sulla tortura⁹⁷, Venturini criticava l'indissolubilità dei voti e la clausura non solo basandosi sul criterio dell'utilità, ma anche in nome della giustizia e dei diritti naturali che egli vedeva violati all'interno dei chiostri. Tuttavia anche Venturini, come Amidei, difendeva i diritti delle monache sulla base della naturale minorità delle donne: la loro incostanza e debolezza mal si adattava ai voti irrevocabili e alla clausura. Inoltre, impedire alle suore di sposarsi e diventare madri costituiva una vera e propria violazione della natura, poiché il corpo femminile non era adatto alla sterilità e alla continenza:

“L'Autor della natura ha dato alla donna inclinazioni, ed un corpo con sapienza somma formato, per accrescer l'umana specie, e non per anteporre allo stato d'una naturale ed utile fecondità quello d'una odiosa sterilità. Non si nega, che questa regola non possa avere alcune limitazioni, ma ben rari sono i casi, ne' quali concorrer possano circostanze necessarie per sostenere le limitazioni colla ragione”⁹⁸

Venturini sollecitava dunque una serie di interventi immediati volti a migliorare le condizioni di vita delle monache: l'allentamento della clausura, l'esclaustrazione periodica in campagna o in visita ad altri monasteri e conventi⁹⁹. Per prevenire le monacazioni avventate o forzate, proponeva di elevare a trent'anni l'età minima per la professione dei voti e d'introdurre un periodo di sei mesi di permanenza obbligatoria nella casa paterna prima di cominciare il noviziato. Anch'egli considerava poi indispensabile assicurarsi che le giovani intenzionate a pronunciare i voti fossero pienamente consapevoli delle conseguenze delle loro scelte, poiché “se esse [le monache forzate] avessero avuto lumi sufficienti e sufficiente coraggio, non sarebbero state sacrificate”¹⁰⁰. Ma ciò su cui Venturini contava maggiormente era un cambiamento di mentalità: bisognava diffondere un discredito sociale su quei genitori che sacrificavano le figlie per garantire il patrimonio familiare e bisognava far capire ai “savi” e al “volgo” che gli ordini regolari erano in massima parte inutili e dannosi all'economia dello Stato¹⁰¹.

Venturini - che era stato membro della Congregazione degli affari ecclesiastici modenese e poi del magistrato della Giurisdizione Sovrana¹⁰² - proponeva poi degli interventi in linea con quanto il duca Francesco III aveva già compiuto negli anni '60. Nel '64, nel ducato di Modena, si era

96 *Ivi*, pp.25-26.

97 [S. Venturini], *De Tormentis*, Lucca, s.n.t., [1766]; vedi L. Firpo, *Le edizioni nazionali del Dei delitti e delle pene*, in C. Beccaria, *Dei Delitti e delle pene*, a cura di G. Francioni, L. Firpo, *Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, vol. I, Milano, Mediobanca, 1984, pp.473-475.

98 [S. Venturini], *Delle Monache*, p. 29.

99 *Ivi*, pp. 30-31.

100 *Ivi*, p. 35.

101 *Ivi*.

102 C. E. Tavila, *Riforme e giustizia nel Settecento estense. Il Supremo consiglio di giustizia, 1761-1796*, Milano, Giuffrè, 2000, p. 36.

proceduto alla riunione di tutti gli istituti e delle opere pie cittadine nell'Opera Pia Grande, al cui patrimonio vennero destinate le rendite degli istituti soppressi, le donazioni e i lasciti privati e, a cavallo degli anni '70, dopo l'editto sulle mani morte, le rendite dei monasteri e delle confraternite via via soppressi¹⁰³. Analogamente Venturini domandava la soppressione dei monasteri in eccesso i cui beni avrebbero dovuto essere riuniti in un fondo destinato a dotare le giovani nubili:

“Doti di questa specie saranno sagge e giuste elemosine, quando saranno date per liberar fanciulle da una durissima e perpetua servitù. Oltreciò le proposte doti sarebbero sussidii dati non solo alle maritate giovani, ma anche a'figli, che potessero da esse nascere. E poichè l'industria d'avventurosi uomini, con capitali di mediocre momento, forma alle volte ricchezze considerabili; alcuni Mariti delle doti amministratori, o alcuni de'loro figli aumenterebbero coll'economia e coll'industria il numero della case ricche nelle loro Patrie”.

Con lo stesso fondo, inoltre, poiché era interesse dello stato che vi fossero “molte bravi mogli, e molte brave madri di famiglia”, Venturini proponeva di finanziare collegi femminili e sottrarre così l'educazione ai conventi e alle monache.

Concludendo le sue proposte, Venturini si faceva portavoce delle donne rinchiusi nei conventi, in un appello al matrimonio contro la loro castità monastica:

“Giusti e pii Legislatori hanno voluto che in vece d'esser ora vittime d'inconsiderate promesse, e prede di fieri rimorsi, siamo libere. Rispettiamo lo Stato monastico, ma chiamate siamo ad un altro alle naturali disposizioni conforme. Essendo Mogli procureremo con una sincera amicizia per li nostri Sposi, e con una continua vigilanza sulla direzione della domestica economia, di render più lievi i pesi, che dovranno esser da loro portati; e se saremo Madri, non trascureremo diligenze per contribuir efficacemente ad una lodevole educazione de' nostri figli.”

Sia l'intervento di Amidei che di Venturini, entrambi giuristi, mostrano che, rispetto al dibattito seicentesco sulle monacazioni forzate¹⁰⁴, nella critica al voto di castità del secondo Settecento pesava l'atteggiamento filo-matrimoniale di molti intellettuali italiani, basato sull'esaltazione del matrimonio quale luogo della felicità e delle virtù e soprattutto come fatto di “rilevanza sociale e politica”¹⁰⁵. In questo senso vanno spiegati non solo i richiami all'intervento statale nella legislazione del matrimonio¹⁰⁶, ma anche quelli di giuristi come Amidei e Venturini contro le monacazioni forzate o avventate. In maniera analoga alla letteratura filomatrimoniale¹⁰⁷, anche nella critica al convento, come si è visto, l'esaltazione del ruolo femminile familiare e materno e la denuncia delle presunte sofferenze delle monache non implicava affatto un'emancipazione dai

103 D. Grana, *Per una storia della pubblica assistenza a Modena. Modelli e strutture tra '500 e '700*, Modena, Aedes Muratoriana, 1991, p.82; C. Poni, “Aspetti e problemi dell'agricoltura modenese dall'età delle riforme alla fine della restaurazione”, in *Aspetti e problemi del Risorgimento a Modena*, Società tipografica modenese, pp.123-149; F. Venturi, *Settecento riformatore*, pp.99-100.

104 E. Cattaneo, *Le monacazioni forzate fra Cinque e Seicento*, in *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza*, a cura di U. Colombo, Milano, Garzanti, 1985, pp. 145-195; F. Mediolì, *L' "Inferno monacale" di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

105 L. Guerici, *La sposa obbediente*, pp. 157-230, p. 184.

106 *Ivi*, p. 184.

107 *Ivi*, pp. 131-133.

pregiudizi sull'inferiorità delle donne, ma anzi partiva proprio dalla necessità di proteggerle dalla loro naturale inferiorità.

3. *Il voto di castità delle monache e la soppressione dei conventi nel Milanese*

Tra le iniziative di soppressione dei conventi e monasteri che caratterizzano l'azione dei governi dei paesi cattolici europei nella seconda metà del XVIII secolo, quelle messe in atto da Giuseppe II spiccarono per estensione e radicalità di esecuzione, tanto che l'azione della *Commission des reguliers* del 1766 in Francia, quella della *Deputazione ad pias causas* veneziana e persino i provvedimenti stessi, più moderati, dell'imperatrice Maria Teresa sono stati considerati da una parte della storiografia come “giuseppinismo” *ante litteram*¹⁰⁸. La soppressione delle congregazioni regolari nella Lombardia austriaca e nel resto degli stati austriaci¹⁰⁹, determinata dall'accelerazione data al movimento riformatore da Giuseppe II¹¹⁰ dagli anni '80, si differenziò tuttavia dagli altri provvedimenti di riforma per un aspetto non secondario. Mentre in Francia al tempo della *Commission des reguliers* o nell'Impero con le soppressioni teresiane degli anni '70 si era proceduto in base a piani di riorganizzazione concordati con i superiori degli Ordini, differenziando tra congregazioni maschili e femminili, toccando solo marginalmente queste ultime, con Giuseppe II “subentra il metro dell'utilità sociale”¹¹¹. Con questo criterio, che condusse alla soppressione delle congregazioni regolari di vita contemplativa, senza distinzioni di genere, i conventi femminili subirono una drastica riduzione, specialmente nel quadriennio 1782-1785¹¹², in forza delle soppressioni sistematiche ordinate dall'Imperatore, e non più affidate ai delegati delle Curie ecclesiastiche ma al regio Economato¹¹³.

Dal momento dell'ordine di soppressione, promulgato con decreto imperiale e annunciato ai monasteri da un funzionario del Regio Economato, le monache avevano davanti a sé tre mesi per decidere sul loro futuro: o recarsi in un monastero del loro istituto al di fuori dello Stato, o tornare a casa dai famigliari, oppure unirsi ad altre monache « secolarizzate » nei convitti diretti dalla Giunta economale, dove avrebbero dovuto impegnarsi in opere di carità, ossia in orfanotrofi, ospedali o scuole. Per sovvenire alle difficoltà materiali che avrebbero incontrato nel ritorno in società, ai

108 K. Vocelka, *Der 'Josephinismus' in der Maria-Theresianischen Epoche*, in *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst*, a cura di K. Gutkas, Vienna, Amt des Niederösterreichischen Landesregierung, 1980, pp. 148-152; F. Maass, *Frühjosephinismus*, Vienna-Monaco, Herold, 1969; H. Benedikt, *Josephinismus vor Joseph II*, in *Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch*, Graz, Verl- Styria, 1965, pp. 183-201.

109 P. G. M. Dickson, “Joseph II's Reshaping of the Austrian Church”, *The Historical Journal*, 36, 1993, pp. 89-114.

110 C. Capra, *La Lombardia austriaca*, p.347 e ss.

111 *Ivi*.

112 M. Taccolini, *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni editore, 2000, p. 52.

113 *Ivi*, p. 55.

regolari secolarizzati, privi di professionalità e competenze, venne concessa una pensione annua¹¹⁴. L'obbligo di uscire dai conventi soppressi poneva ai regolari evidenti difficoltà, e questo valeva soprattutto per le monache, a cui non era evidentemente possibile riqualificarsi nel clero secolare, come invece accadde per molti frati¹¹⁵. Non tutte le famiglie di appartenenza erano infatti disposte ad accogliere figlie e sorelle che mai si sarebbero immaginati vedere uscire dal convento.

Tale inatteso cambiamento strategico nella politica imperiale aprì a Milano un ampio dibattito sulla competenza del potere politico sui voti religiosi ed in particolare sul voto di castità delle monache. Questo dibattito, che ricostruiremo seguendo l'ordine cronologico perché meglio consente di seguire la progressiva articolazione delle idee e degli argomenti addotti, coinvolse gli esponenti clericali e laici di diversi orientamenti ideologici: dai difensori intransigenti delle prerogative papali ai sostenitori convinti del giuseppinismo, dai moderati che cercarono una mediazione tra le prerogative del principe e quelle del papa, ai rappresentanti del pensiero illuminato, più convintamente orientati a soluzioni liberali.

Le soppressioni dei monasteri e dei conventi posero all'opinione pubblica il problema della “libertà delle monache”: quale comportamento avrebbero potuto adottare queste donne liberate d'un tratto dalla clausura e, in linea di principio, libere di disporre di sé, ma sovente riluttanti ad abbandonare il chiostro e piene di timore per il loro futuro? Il punto centrale della discussione era infatti quello di capire se le soppressioni dei conventi scioglievano anche le monache dai voti.

Sulle difficoltà della “liberazione” si interrogava già nel 1782 Pietro Verri. In una lettera al fratello Alessandro, egli si chiedeva:

“Sono esse più obbligate ai voti? Dico di no. La clausura è finita; si dice che nel convitto non si vuole nessuna cappella, onde usciranno almeno per sentir messa. L'obbedienza manca del termine ad quem. La povertà non regge, diventando proprietarie della pensione. La castità era promessa in quell'istituto, con quella vita ritirata, con que' mezzi spirituali; ora cercheremmo di più di quello che hanno promesso, se le obbligassimo alla castità in mezzo ai pericoli di peccare. I voti sono espressi per quell'istituto. *La volontà non fu di conservarli anche dopo che venisse disciolto*. Simili obbligazioni restrittive della natura non debbono interpretarsi estensivamente. Quest'è un legame sciolto e ognuna ripiglia la condizione di prima senza bisogno di alcuna dispensa. Mi pare che la cosa regga, ragionando bene”¹¹⁶.

Verri si diceva quindi favorevole alla dissolubilità dei voti, che egli considerava quasi come “un contratto”¹¹⁷, perché le soppressioni modificavano le circostanze in base alle quali le monache avevano fatto la professione.

Benché difendesse, come Verri, le riforme giuseppine, diverse erano le conclusioni a cui giungeva

114 *Ivi*.

115 P. G. M. Dickson, “Joseph II's Reshaping of the Austrian Church”, p. 101.

116 Lettera di P. Verri ad A. Verri del 22 marzo 1782, citato da M. Taccolini, *Per il pubblico bene*, pp. 57-58.

117 Sull'interpretazione contrattualistica dei voti, vedi B. Plongeron, *La vie du clergé français au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1974, p. 155.

sempre nel 1782, Pio Cortesi nella sua opera intitolata *La monaca ammaestrata nel diritto che ha il principe sopra la clausura*¹¹⁸. Per Cortesi la soppressione dei conventi implicava la fine della clausura ma non lo scioglimento dei voti. Nella prima delle sei lettere che compongono l'opera, egli affermava che la clausura poteva essere intesa in tre modi: come spazio, come divieto e come strumento per governare le monache e consentire il rispetto dei voti. In tutte e tre i casi, secondo Cortesi, l'autorità del sovrano sulla clausura non poteva essere messa in discussione: essa si estendeva infatti a tutto il territorio dello stato, compresi luoghi di culto e monasteri¹¹⁹; si estendeva in ugual maniera a tutti i sudditi, ecclesiastici e laici, in quanto membri perenni del corpo politico¹²⁰; solo ad essa, infine, spettava il potere di rinchiudere i sudditi con “catenacci, cancelli e ferri”, come aveva dimostrato l'editto del 1764 con cui Maria Teresa aveva chiuso le carceri dei monasteri¹²¹. Per Cortesi, sostenitore convinto della concezione assoluta della sovranità (territorio, popolazione, disciplina¹²²), le soppressioni erano uno dei mezzi attraverso cui il sovrano promuoveva “paternalmente” il bene dei sudditi e dello Stato¹²³. Gli argomenti di Cortesi non erano solo di natura giuridica o economica, ma anche morale. La clausura era, a suo avviso, inefficace a garantire la moralità delle monache, che anzi proprio la separazione dal secolo metteva in pericolo, perché scatenava fantasie lascive¹²⁴.

Anche se affermava il diritto del sovrano a sopprimere la clausura e chiudere i conventi, cionondimeno Cortesi considerava i voti indissolubili, dispensabili solo dal papa, perché riguardavano il rapporto con Dio. Tale posizione non lasciava evidentemente alcun spazio alla libertà di scelta individuale delle monache, divise com'erano tra l'autorità del sovrano sui loro corpi e l'autorità del papa sulle loro coscienze. Infatti per Cortesi le monache potevano e anzi dovevano dimettere l'abito monacale e far ritorno al secolo, esse però restavano obbligate ai voti, secondo una concezione che metteva l'accento sull'osservanza a scapito della clausura¹²⁵. La monaca:

“soppresso che sia il Monistero e l'Istituto suo dal Principe, rimane in libertà di ritornarsene con sicurezza di coscienza al Secolo, dove le sarà possibile ed agevole co' soccorsi della Grazia l'osservare i Voti, e la sostanza dello Stato Religioso. Così facendo non dee poi aver scrupolo di dimetter l'abito monastico e di vestir quello da secolare”¹²⁶.

Nonostante la prudenza di tali posizioni Cortesi, difendendo la politica ecclesiastica di Giuseppe II,

118 [P. Cortesi], *La monaca ammaestrata nel diritto che ha il principe sopra la clausura e nella libertà che le rimane di ritornarsene al Secolo soppresso il monistero e l'istituto*, s.l., s.n.t., [1782].

119 *Ivi*, pp.7-9.

120 *Ivi*, pp.40-45.

121 *Ivi*, pp. 9-10; p. 15.

122 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, disciplina. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 57-90.

123 M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, pp. 476-502.

124 [P. Cortesi], *La monaca ammaestrata*, p. 27.

125 P. Vismara, “Per la storia del monachesimo femminile nell'Italia del Settecento”, p. 703.

126 [P. Cortesi], *La monaca ammaestrata*, p. 49.

attirò su di sé l'ira dei conservatori intransigenti. L'ex gesuita e teologo Diego Giuseppe Fuensalida, rispondendogli con il *Processo teologico sopra la clausura de' monisteri delle monache*¹²⁷, pubblicato con lo pseudonimo di Antonio Bonelli, lo accusò di sacrilegio per aver messo in discussione l'autorità della Chiesa sulla clausura. Cortesi, che a sua volta rispose a Fuensalida con le *Lettere Apologetiche*, rivendicava, con un certo orgoglio, la novità delle idee e delle trasformazioni introdotte da Giuseppe II con le soppressioni :

“Io veramente so poco, ma per poco che io sappia, posso nondimeno asserire, che in nessun degli Autori da me citati, ed in altri ancora dame letti, non c'è questa proposizione: il diritto sopra la clausura delle monache appartiene non alla chiesa ma al principe”¹²⁸

Provocato da Fuensalida, che lo accusava di voler riconoscere al sovrano anche la facoltà di sciogliere le monache dai voti di castità, povertà e obbedienza, Cortesi reagiva asserendo che, benché il sovrano non potesse sciogliere gli obblighi della coscienza, avrebbe però potuto regolare le condizioni di professione dei voti, dicendosi convinto

“che in avvenire in tutti gli Stati, e Dominj de Principi Cattolici non si dovrebbe più permettere o a Monache o a Beghine e Pinzochere di far alcun Voto in perpetuo, ciò singolarmente in ordine a quello di Castità, se prima non fossero arrivate all'anno sessantesimo dell'età loro.”¹²⁹

Per quanto riguardava le soppressioni già eseguite, egli ribadiva tuttavia l'obbligo dei voti nel secolo, anche se le dispense dovevano a suo avviso essere sottoposte alla giurisdizione vescovile e non a quella papale¹³⁰.

Dal dibattito sul voto di castità apertosi nel Milanese in seguito alle soppressioni giuseppine emersero dunque posizioni articolate e diversificate, risultanti proprio dalla dialettica tra i difensori più o meno intransigenti della tradizione e i difensori delle riforme. E' quindi giudizio affrettato e superficiale ritenere che sulla questione del voto di castità delle monache “sia i 'superstiziosi' che gli 'illuminati'” avessero opinioni “espressioni di una medesima mentalità”¹³¹.

Per esempio, anche il frate teologo ticinese Gian Alfonso Oldelli (1733-1821), nei suoi tre libri pubblicati tra il 1784 e il 1787, con lo pseudonimo di Tolindo Sellina¹³², si schierava come Cortesi

127 A. Bonelli [D. G. Fuensalida], *Processo teologico sopra la clausura de' monisteri delle monache....contro Pio Cortesi autore del libro intitolato La monaca ammaestrata*, Assisi, Ottavio Sgariglia, 1784.

128 P. Cortesi, *Lettere apologetiche riguardanti la causa del diritto de' principi sopra la clausura e della libertà che han le monache di ritornarsene al secolo soppresso il monistero e l'istituto*, Pavia, s.n.t., 1785, p. 54.

129 *Ivi*, p. 186.

130 *Ivi*, p. 350.

131 I. Ranzato, “La secolarizzazione delle religiose nella Roma giacobina”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1994, p. 124.

132 T. Sellina [G. A. Oldelli], *Dialogo primo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo*, Lugano, Agnelli, 1784; id., *Dialogo secondo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo sopra la dispensa del voto di castità delle monache secolarizzate*, Lugano, Agnelli, 1785; id. *Dialogo terzo e ultimo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo, in confutazione « Dell'Autorità del Principe riguardo a' Voti de' Propri Sudditi » di Vincenzo Besozzi...Con un'a appendice sulla Indissolubilità del Perpetuo Celibato delle Ex-Monache*, Lugano, Agnelli, 1787.

per l'indissolubilità dei voti. Il sovrano poteva anche chiudere i conventi, ma i voti -affermava Oldelli- non erano fatti al monastero o al chiostro, ma a Dio.¹³³ Le monache degli istituti soppressi restavano quindi obbligate non solo alla castità, la cui violazione sarebbe stata un sacrilegio, ma anche al voto di ubbidienza, non più alla badessa ma al parroco, e al voto di povertà, restando incapaci di testare ed ereditare¹³⁴. Oldelli, diversamente da Cortesi, sosteneva però che, per essere sciolte dai voti ed essere quindi completamente secolarizzate, le monache potevano chiedere la dispensa solo al papa, e non dunque ai vescovi¹³⁵. La dispensa papale - ribadiva Oldelli - poteva peraltro essere concessa solo per le motivazioni determinate dal diritto canonico: sostanzialmente, solo se la monaca poteva dimostrare con sufficienti ragioni di essere stata forzata¹³⁶. Riaffermando con vigore il carattere eccezionale della dispensa, Oldelli, difensore delle prerogative del papa -i suoi argomenti coincidono con quelli esposti da Pio VI nelle lettera sulle prime soppressioni giuseppine, indirizzata al vescovo di Brno all'epoca del suo viaggio del 1782 a Vienna¹³⁷- rispondeva anche a quanti, come l'anonimo autore della *Lettera sopra la soppressione delle case religiose*, si erano espressi per una dispensa “generale” del papa da tutti i voti per tutti i regolari toccati dalle soppressioni giuseppine¹³⁸. E' interessante sottolineare che Oldelli, per spiegare l'inammissibilità di una dispensa generale, ricorreva al paragone con il divorzio: come il matrimonio non poteva essere sciolto su libera iniziativa delle parti, né la Chiesa approvava “il pubblico Divorzio”, così il voto di castità non poteva essere sciolto spontaneamente dalla monaca, né poteva esserlo da una dispensa generale¹³⁹.

Le motivazioni addotte da Oldelli in difesa dell'indissolubilità del voto di castità non erano solo di ordine canonistico e teologico. Come i difensori del celibato per il clero secolare, costretti come si è visto a scendere sul campo politico, così anche Oldelli si sforzava di rispondere a coloro che sostenevano lo scioglimento dei voti con l'argomento politico dell'utilità generale, o “pubblico bene”. Quanto all'ipotetico vantaggio demografico derivante dai matrimoni delle ex-monache, che avrebbero aumentato “la legittima popolazione [...] la prima ricchezza di uno stato”, Oldelli si opponeva all'entusiasmo dei popolazionisti:

“Secondo le corte mie cognizioni politiche, io sono d'avviso che la popolazione allora felicità veramente lo stato, quando è proporzionata ai prodotti rispettivi di ciascheduno stato...”¹⁴⁰

133 T. Sellina, *Dialogo primo*, p. 30.

134 *Ivi*, p.108.

135 T. Sellina, *Dialogo secondo*, pp. 7-12.

136 T. Sellina, *Dialogo primo*, p. 98; Id., *Dialogo secondo*, pp. 118-128; vedi *Decretum de regularibus et monialibus* del Concilio di Trento, sessione XXV (3-4 dicembre 1563), cap. XVIII.

137 J. Kowal, *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetui. Evoluzione storica e disciplina attuale*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 117.

138 *Lettera sopra la soppressione delle case religiose*, s.l., s.n.t., [1786].

139 T. Sellina, *Dialogo secondo*, p. 38.

140 *Ivi*, p. 114.

Egli riteneva inoltre che consentire alle monache secolarizzate di sposarsi avrebbe promosso una maggior concorrenza tra le donne nubili, a scapito dei buoni costumi¹⁴¹. Infine sottolineava che la libertà di matrimonio per le monache “semi-secolarizzate” avrebbe aperto una breccia alle tesi protestanti, favorendo la causa degli avversari del celibato ecclesiastico¹⁴².

Il “pubblico bene” fu il criterio con cui tutti i protagonisti di questo dibattito si confrontarono. Ne è esempio eloquente il trattato del teologo milanese e canonico di S. Lorenzo Vincenzo Besozzi, intitolato *Dell'Autorità del principe riguardo a' voti de' propri sudditi*, pubblicato in due edizioni entrambe del 1786¹⁴³. Besozzi esordiva dichiarando che avrebbe trattato del voto di religione non solamente in quanto obbligazione verso Dio, ma anche in quanto atto del suddito, di cui occorreva anche analizzare “la persona, l'oggetto e il modo”¹⁴⁴. Rivendicano l'autorità del principe sulle materie esterne, Besozzi indicava le condizioni “civili” di validità del voto: l'età, la “cognizione” del voto, la libertà della decisione e soprattutto “se il voto in concreto sia dannoso allo Stato”, ossia il criterio del bene pubblico¹⁴⁵. Da difensore esemplare del giuseppinismo, Besozzi dedicava pochissime righe ai primi tre criteri ed incentrava tutta la sua argomentazione sul dovere/diritto del sovrano di agire per “il bene pubblico, par la comune felicità e sicurezza”. Tale autorità veniva intesa in senso paternalistico e paragonata a quella esercitata dal capofamiglia sulla moglie e sui figli:

«...se è lecito al Marito dichiarare nulli i voti della Moglie, che si oppongono al moderato uso del matrimonio, all'educazione della prole, al buon governo della casa; se si permette al Padrone di sospendere l'esecuzione de' voti fatti da propri servidori, quando per questi viene ad impedirsi, o a scemarsi quell'ossequio, ed omaggio, che gli è dovuto...perchè si vorrà escludere da questo il Principe, a favore del quale militano le stesse, ed anche maggiori ragioni? Se per dichiarare nullo il voto di un Suddito, che il Principe giudica pregiudicante allo Stato, si vuole necessariamente il ricorso alla Chiesa, perchè non si ammette la medesima necessità di ricorrere, allorché il Padre, e il Marito vogliono annullare il voto del figlio, e della Moglie, sotto il pretesto che sia contrario all'interesse, ed al bene della famiglia? »¹⁴⁶

Nel passaggio dal “buon governo della casa” al “pubblico bene” dello Stato, e dalla potestà del padre al dispotismo illuminato del sovrano, Besozzi trasferiva lo stato di “minorità” dai figli ai sudditi:

141 *Ivi*, pp. 114-115, p. 117.

142 *Ivi*, p. 110.

143 V. Besozzi, *Dell'autorità del principe riguardo a' voti de' propri sudditi*, s.l., s.n.t., 1786; Id., Milano, Agnelli, 1786. L'autore aveva già parzialmente affrontato l'argomento tre anni prima insieme al maestro, di orientamento giansenista, padre Martino Natali, nell'opera *Riflessioni sopra l'autorità de' vescovi e de' principi nella Chiesa*, Pavia, 1782; alcune informazioni biografiche su V. Besozzi, sono deducibili dal sonetto a lui dedicato in onore della laurea in sacra teologia, vedi *Sonetto. Conferendosi la laurea in sacra teologia al nobile signor don Vincenzo Besozzi*, Pavia, Stamperia del monastero di S. Salvatore, 1782; sul rapporto con Martino Natali, vedi N. Calvini, *Il p. Martino Natali, giansenista ligure dell'Università di Pavia*, Genova, Società ligure di storia patria, 1950, pp. 90 e ss.

144 V. Besozzi, *Dell'autorità del principe*, p. 8.

145 *Ivi*, p. 11.

146 *Ivi*, p. 12.

“Così quando insegnano [i canonisti] potere il Padre annullare i Voti del figlio pubere, implicitamente approvano per maggioranza di ragione, poter questo eseguirsi dal Sovrano; poiché altronde riconoscono, che tutta la podestà, che compete al Padre sovra del Figlio pubere, non deriva che dal Sovrano, nel quale in modo più sublime, e più perfetto risiede.”¹⁴⁷

Besozzi considerava quindi il motivo della pubblica utilità sufficiente per considerare i sudditi sciolti, in seguito alle soppressioni:

“Pertanto allorché il Sovrano scorgesse che questi pretesi Celibatari tralasciano di essere ottimi, ed utili Cittadini [...] che servono più all'alterigia, allo scandalo, alla rilassatezza, ed all'ozio, che alla virtù, alla pietà, ed alla professata Castità, che invece di essere Sudditi fedeli e zelanti, orgogliosi, e superbi ricusano di servire alle leggi, e procurano di rendersi indipendenti, può e deve il Sovrano (...) frenare il numero di costoro...”¹⁴⁸

Per Besozzi, sostenitore del giuseppinismo, le soppressioni dei monasteri e dei conventi, la fine della clausura e l'annullamento conseguente dell'obbligo legale del voto di castità erano riforme necessarie

“per decoro della Religione, per edificazione del popolo, per meglio promuovere il culto Divino, per ampliare il numero de'Sudditi attaccati sinceramente allo Stato, ed al Sovrano, per dilatare l'agricoltura ed il commercio, che sono le basi della ricchezza nazionale”¹⁴⁹.

Una posizione più audace era quella dell'anonimo autore di un opuscolo volto a confutare le tesi dei difensori intransigenti dell'indissolubilità dei voti¹⁵⁰. L'autore, diversamente da Besozzi, analizzava i criteri di validità della professione solenne dei voti: l'età, la “cognizione dell'oggetto” e il libero consenso. Quanto al primo criterio, l'anonimo considerava insufficiente l'età di 16 anni per la professione dei voti, stabilita dal concilio di Trento (che inoltre concedeva alle ragazze la possibilità di professare i voti semplici a 12 anni):

“domandate ora al vostro Teologo se questo consenso considerato da tutti i Legislatori imperfetto per disporre alla fin fine di un solo palmo di terreno [...] si possa considerare perfetto nove anni prima, la dove si tratta di niente meno che dell'eterna vita, di un Contratto che sbagliato una volta è sbagliato senza rimedio, di un Voto in somma Castità perpetuo?”¹⁵¹.

Era quindi necessario, a suo avviso, aumentare l'età minima per la professione dei voti a 25 anni, ossia l'età civile e giuridica, secondo il diritto romano. Quanto al consenso, l'autore denunciava che, nella maggior parte delle monacazioni non era libero, anche a causa della giovane età delle novizie. Le monache erano incamminate o forzate sulla via del convento non solo dai genitori, ma anche dalle lusinghe delle altre novizie, dalle superiori “che riscaldano l'immaginazione”, dai padri spirituali. In realtà quindi solo in rari casi le novizie aveva scelto liberamente il velo.

147 *Ivi*, p. 27.

148 *Ivi*, p. 34.

149 *Ivi*, p. 24.

150 *Lettera di un cavaliere ad un amico intorno all'Opuscolo che ha per titolo Dialogo primo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo*, s.l., s.n.t., [1784].

151 *Ivi*, p. 12.

L'ultimo criterio era la “cognizione dell'oggetto”: le novizie cioè dovevano “essere istruite pienamente della materia del voto”¹⁵². Tuttavia - notava l'autore - sia la giovane età, sia le pressioni della famiglia facevano sì che le novizie non si rendessero pienamente conto del duro e irreversibile sacrificio che la professione dei voti solenni avrebbe richiesto. Proprio l'impegno richiesto dal voto di castità esigeva che le novizie attendessero il pieno dispiegamento “delle forze della natura” e fossero così in grado di capire ciò a cui rinunciavano.

La critica ai criteri di validità del voto conduceva dunque l'anonomo a contestare non solo l'intera disciplina che ne regolava la professione, ma proprio il loro carattere solenne e obbligatorio: egli non credeva nella capacità di alcun individuo di riconoscere in maniera certa e razionale la propria vocazione, che sola avrebbe potuto giustificare un voto perpetuo e indissolubile.

“Se avessimo una prova certa della Vocazione sarebbe un'empietà resistervi, ma dov'è questa certezza? [...] Iddio ci chiama a se in varie, e mirabili maniere: verissimo; ma appunto perchè i tratti della infinita sua Misericordia e Provvidenza sono mirabili, e a noi imperscrutabili, non si hanno a dedurre conseguenze universali da un qualche tratto singolare”¹⁵³.

Era impossibile stabilire con certezza se la scelta del velo era frutto di un'autentica vocazione voluta da Dio o di una decisione avventata:

“già si dà che Iddio dà le forze allor che chiama, ma chi ha detto che questa ragazza è stata chiamata al Chiostro? È venuto forse qualche messaggero dal Cielo? No certamente: lo dice un altr'uomo, il quale alla fine dice niente di più di quello che gliene pare”¹⁵⁴.

Dunque, al di là del problema delle soppressioni dei conventi, da cui pure era partito, l'anonomo autore finiva per sostenere l'abolizione completa (o quasi) della professione solenne dei voti, e in particolare di quello di castità, e quindi la fine degli obblighi e divieti giuridici che ne conseguivano. I voti dovevano essere ricondotti al foro interiore, ossia essere soltanto volontari

“Io quasi sarei un passo più in là, e direi che nessun uomo può validamente profferire un Voto di Castità perpetua; chi è quell'uomo che possa dire io mi sento di aver sempre in avvenire forza bastante per resistere agl'impeti della Natura?”¹⁵⁵.

152 *Ivi*, p. 4.

153 *Ivi*, p. 10.

154 *Ivi*, p. 10.

155 *Ivi*, pp. 17-18.

Capitolo II. La diffusione del dibattito sul celibato del clero negli anni '80

1. La Toscana

Il dibattito sul celibato ecclesiastico che si sviluppò nell'Europa cattolica del secondo Settecento fu anche il risultato di una vasta attività di traduzioni, rifacimenti, contraffazioni o libere ispirazioni che contribuirono alla circolazione delle idee nella Repubblica delle Lettere. In molti casi queste iniziative editoriali intendevano accompagnare ed influenzare l'azione di riforma dei sovrani illuminati, intensificandosi quindi proprio nelle fasi in cui la spinta al rinnovamento si concretizzò o sembrò concretizzarsi in cambiamenti legislativi. E' il caso ad esempio del Granducato di Toscana dove, tra gli anni '70 e gli anni '80, durante il dispiegarsi del riformismo di Pietro Leopoldo, il tema del celibato ecclesiastico fu oggetto di numerose pubblicazioni.

Già nel 1770, agli albori quindi della politica ecclesiastica leopoldina, inaugurata l'anno precedente dalla legge sulle mani morte, dal ristabilimento del regio *exequatur* e dall'abolizione dell'asilo ecclesiastico¹⁵⁶, venne pubblicato senza luogo di stampa, su iniziativa degli editori fiorentini Allegrini e Pisoni¹⁵⁷, specializzati nella letteratura di orientamento giurisdizionalista¹⁵⁸, l'opera intitolata *Della Necessità ed Utilità del matrimonio degli ecclesiastici*¹⁵⁹. Essa era composta dalla traduzione del testo di Jacques Desforges, *Avantages du mariage*, ad eccezione del capitolo VIII, che conteneva un'aspra critica ai teologi, autori di “gros volumes [qui] contiennent de grands riens”¹⁶⁰ e della parte del capitolo XII dedicata alle competenze vescovili in materia di dispensa. Le “Remontrances aux évêques de France” del testo francese¹⁶¹ erano significativamente sostituite da una “Lettera a' Sovrani cattolici”, di mano dell'editore¹⁶². Al testo di Desforges seguiva la traduzione dell'articolo di Diderot sul “Célibat” dell'*Encyclopédie*, ad esclusione dell'ultimo paragrafo relativo al voto di castità dei regolari¹⁶³. Come si è detto, gli editori erano gli Allegrini e Pisoni di Firenze; il

156 M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 166-173.

157 M. A. Morelli Timpanaro, *Autori, Stampatori, Librai. Per una storia dell'editoria in Firenze nel secolo XVIII*, Firenze, Olschki, 1999, pp. 122-127.

158 F. Venturi, *Settecento riformatore*, t. II, p. 96.

159 *Della necessità ed utilità del matrimonio degli ecclesiastici, in cui si dimostra che il papa può dispensare dal celibato quelli che lo richiedono. Si aggiunge una Lettera a' Sovrani Cattolici. Con una breve Dissertazione storica e filosofica sopra il Celibato e il progetto dell'abate di S. Pierre*, 2 voll., s.l. [Firenze], s.n. [Allegrini e Pisoni], 1770.

160 [J. Desforges], *Avantages du mariage*, p. 198.

161 *Ivi*, pp. 243-246.

162 *Della necessità ed utilità del matrimonio degli ecclesiastici*, t. II, pp. 94-97.

163 *Ivi*, pp. 97-124.

traduttore era Giuliano Merlini, segretario prima di Giovanni Lami, direttore delle *Novelle Letterarie* e poi del suo successore, Giovanni Pelli Bencivenni, mentre il curatore e responsabile delle modifiche era l'ecclesiastico Antonio Sarti, grecista e vice custode della Laurenziana, collaboratore degli editori¹⁶⁴. La pubblicazione nasceva quindi all'interno degli ambienti eruditi fiorentini orientati ad una moderata apertura verso le idee illuminate della cultura francese¹⁶⁵. Secondo l'Auditore fiscale del Granducato, Francesco Benedetto Mormorai, incaricato di analizzare l'opera, Sarti aveva dato all'edizione italiana una “veste più castigata” rispetto all'originale francese¹⁶⁶. Anche gli editori Allegrini e Pistoni, nella lettera all'Auditore in cui difendevano la loro pubblicazione, sostenevano che il testo “fosse stato corretto in moltissimi luoghi e tolte molte massime oltramontane da non piacere alla potestà ecclesiastica”¹⁶⁷.

Le variazioni maggiori rispetto ai testi originali consistevano nello stralcio delle parti che più risentivano delle teorie conciliariste e gallicane di Desforges, mentre per il resto si trattava di una traduzione puntuale. La “censura” del testo di Desforges era peraltro compensata dall'articolo dell'*Encyclopédie* che, come si è visto, comprendeva tanto i brani tratti dalle *Observations chrétiennes et politiques sur le célibat* dell'abbé de Saint-Pierre, in cui si faceva appello al concilio per la riforma del celibato, quanto l'approccio materialista di Diderot.

Questa eclettica contrapposizione tra il testo di Desforges e quello di Diderot veniva spiegata dal curatore dell'opera, verosimilmente quindi l'abate Sarti, nella “Lettera a' Sovrani cattolici”, che è l'unica parte originale dell'opera. L'autore vi giustificava lo “scolastico metodo” editoriale utilizzato, affermando di aver voluto rivolgersi a due distinti destinatari. Il testo di Desforges era volto a convincere gli “zelanti”, ossia i difensori intransigenti della tradizione, che “affettano esternamente un grande zelo per potere impunemente condannare ciò che non è condannabile”, ma che godevano di “grandissimo credito presso della moltitudine credula”¹⁶⁸. Al sovrano invece, “in grado di vedere un più esteso numero di conseguenze utili al bene de' [...] sudditi”, Sarti accordava il

“diritto di ascoltare le voci della ragione e della filosofia, laddove per i sopradetti [gli zelanti], che pur finalmente sono sudditi vostri, non resta nelle loro speculazioni, che l'appoggio delle autorità di chi a loro comanda”¹⁶⁹.

L'articolo di Diderot era quindi espressamente indirizzato al sovrano, poiché offriva una prospettiva

164 M. A. Morelli Timpanaro, *Autori, Stampatori, Librai*, p. 123; M. Rosa, “Angelo Maria Bandini”, *DBI*, vol. V, 1963.

165 R. Pasta, *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 193-223.

166 M. A. Morelli Timpanaro, *Autori, Stampatori, Librai*, p. 124.

167 *Ivi*, p. 122.

168 *Della necessità ed utilità del matrimonio degli ecclesiastici*, t. II, p. 95.

169 *Ivi*, pp. 95-96.

più alta e filosofica sul problema. Alle parole del filosofo francese, Sarti aggiungeva poi un appello di suo pugno in cui impostava la critica all'obbligo di celibato ecclesiastico nei termini di un'eccessiva restrizione della libertà. Sarti si appellava al sovrano perché opponesse

“sì [...] tutta la forza della sacrosanta autorità [sua] all'abuso già pur troppo esteso di tendere lacci alla libertà dell'incauta gioventù con allettarla a far voti, che l'età non le permette di ben capire, e che ben sovente vengon estorti dalla potenza, e dall'interesse di troppo barbari genitori, sì con provvedere alla necessità di quelli, i quali già si ritrovano in quel luttuoso stato, e che sperano, mediante la vostra autorevole interposizione, di liberarsene”¹⁷⁰.

A tali considerazioni Sarti affiancava le argomentazioni sui vantaggi economici che sarebbero derivati dall'abolizione dell'obbligo: lo stato “in breve giro di anni diventerebbe più ricco della metà in facoltà e in sudditi”¹⁷¹. L'intervento del sovrano, così sollecitato da Sarti, era anche un dovere di giustizia verso i sudditi in vista della loro felicità, non solo secondo l'ideale muratoriano a cui si ispirava Pietro Leopoldo¹⁷², ma soprattutto in quanto compito del sovrano illuminato¹⁷³.

“E' duro ed austero questo zelo - spiegava Sarti al sovrano - se non sa discendere a' bisogni dell'umana natura”, a tal punto che “tanti sventurati [...] gemono e spesso si ritrovano ridotti all'ultima disperazione”¹⁷⁴.

Si trattava quindi di proteggere “la pace” e “la felicità” dei sudditi dal potere degli zelanti e di “certi dottori fanatici pieni di presunzione” di “condannare ciò che non è condannabile”¹⁷⁵. Per Sarti non si trattava solamente di svincolare l'azione dello Stato dall'autorità della Curia romana sugli aspetti esteriori della disciplina ecclesiastica; né la questione si riduceva alle pur pressanti esigenze demografiche ed economiche, che proprio in quegli anni erano oggetto di un ampio dibattito in Toscana¹⁷⁶. Altrettanto importante era infatti che il sovrano tutelasse i “bisogni dell'umana natura”, tra cui andavano annoverate la sessualità e la vita familiare santificate dal matrimonio.

Prevedibilmente, malgrado gli interventi editoriali, il contenuto della compilazione, certo a causa della presenza dell'articolo “Célibat” dell'*Encyclopédie*, risultò troppo audace rispetto ai prudenti orientamenti della censura leopoldina: Allegrini e Pisoni incorsero perciò nel veto dell'Auditore fiscale, che proibì “di spacciare in Toscana” il libro¹⁷⁷. Essi poterono però, almeno, smerciarne le copie tra Roma, Livorno e Venezia¹⁷⁸.

170 *Ivi*.

171 *Ivi*, p. 97.

172 D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento*, pp. 165-171; G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, Torino, UTET, 1974, p. 267.

173 M. Bazzoli, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, p. 178.

174 *Della necessità ed utilità del matrimonio degli ecclesiastici*, t. II, p. 97.

175 *Ivi*, p. 94.

176 E. Ciolini, P. Davolio, D. Donnini Macciò, C. Martini, *La popolazione nelle teorie degli economisti toscani del '700: un'indagine quantitativa*, in *Le teorie della popolazione prima di Malthus*, a cura di G. Gioli, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 203-231.

177 M. A. Morelli Timpanaro, *Autori, Stampatori, Librai*, p. 124.

178 *Ivi*.

La “regolata” libertà di stampa a cui si aprì il Granducato a partire dall'avocazione al potere civile dei compiti di censura nel 1743, ebbe il suo limite, sottolinea lo storico Sandro Landi, nelle opere che “troppo offendessero la religione e il buon costume”¹⁷⁹. Quel “troppo” comprendeva certamente la critica all'obbligo del celibato ecclesiastico: essa costituì una frontiera invalicabile per quella “tolleranza” che doveva guidare la pratica censoria al fine di formare un'opinione pubblica illuminata¹⁸⁰. Ne è prova anche il rifiuto categorico opposto dal revisore alle stampe Giuseppe Pelli Bencivenni al progetto di traduzione e pubblicazione¹⁸¹ dei *Loisirs du chevalier d'Eon de Beaumont*, pubblicati ad Amsterdam nel 1774¹⁸², opera in cui il cavaliere Charles de Beaumont (1728-1810) metteva a frutto i suoi studi di economia¹⁸³.

Nei *Loisirs*, il chevalier d'Éon, ufficialmente militare e diplomatico, ma clandestinamente spia di Luigi XV, avventuriero e travestito, professava di occuparsi “de toutes sortes d'objets concernant l'administration publique”¹⁸⁴. Dunque egli dedicava un'intera sezione anche al tema del celibato ecclesiastico e del voto di castità dei regolari¹⁸⁵. L'autore ripercorreva rapidamente le tappe storiche dell'affermazione del celibato allo scopo di dimostrare che esso era stato imposto dai papi per accrescere il loro potere, secondo quanto sostenuto, come si è visto dal pensiero radicale inglese. Inoltre, soffermandosi in particolare sul voto di castità delle monache, egli denunciava le presunte conseguenze negative da un punto di vista demografico. Sulla base delle tavole che calcolavano le probabilità di vita della popolazione pubblicate a Londra nel 1693 dall'astronomo e matematico Edmond Halley¹⁸⁶, il chevalier d'Éon avanzava previsioni molto simili a quelle che già aveva fatto l'abbé de Saint-Pierre. La perdita secca di popolazione prodotta dal voto di castità delle monache - asseriva il chevalier d'Éon - era di ben 200.000 bambini:

“Si les cents mille filles qui sont dans le cloître ou vouées au célibat, s'étoient mariées, elles auroient donné au moins l'une pour l'autre, chacune deux enfants pendant le cours de leur vie, & ce n'est pas pousser la production trop haut; car il est à remarquer qu'elles sont toutes entrées dans le couvent en age nubile, & toutes d'une bonne complexion, étant de règle de n'en point recevoir d'infirmes, à moins que l'on augmente la dot, ou qu'on ne donne une pension extraordinaire, c'est deux cents mille enfants qui auroient du exister”¹⁸⁷.

Il chevalier D'Éon traduceva inoltre in denaro, secondo un'ottica spiccatamente mercantilista, il

179 S. Landi, *Il governo delle opinioni*, p. 246.

180 *Ivi*, p. 245

181 *Ivi*, p. 253.

182 C.-G. D'Éon de Beaumont, *Les Loisirs du chevalier d'Éon de Beaumont, ancien ministre plénipotentiaire de France, sur divers sujets importants d'administration, etc. pendant son séjour en Angleterre*, 13 voll., Amsterdam, s.n.t., 1774; vedi R. Pasta, *Editoria e cultura*, p. 197.

183 G. Kates, *Monsieur d'Eon è una donna. Uno straordinario caso di ambiguità sessuale e intrighi politici e diplomatici nell'Europa del Settecento*, Milano, Garzanti, 1997 (1995), p. 181.

184 C.-G. D'Éon de Beaumont, *Les Loisirs du chevalier d'Éon de Beaumont*, t. I, p. 12.

185 *Ivi*, t. IV, pp.180-195.

186 E. Halley, *An Estimate of the Degrees of Mortality of Mankind. Philosophical Transactions*, London, 1693, vedi A. Rusnock, *Vital Accounts. Quantifying Health and Population*, p. 186.

187 *Ivi*, p.186.

mancato apporto demografico. Concludeva infine avanzando diverse proposte di riforma del clero secolare e regolare, indirizzate al sovrano in quanto egli era responsabile della “police extérieure de l'église”: l'invio dei regolari in missioni lontane, la soppressione delle congregazioni, il divieto di professione di voti solenni prima dei 25 anni, l'obbligo di regia autorizzazione preventiva per tutte le ordinazioni e vestizioni. I provvedimenti proposti dal chevalier d'Éon erano informati ad una concezione “patrimonialistica” del “corpo dei sudditi” tipica, del discorso assolutista della fine del XVII secolo:

“En effet, tous les sujets de la république appartiennent à la république, leur travail, leur vie, leur postérité sont le patrimoine de l'état; ils ne peuvent l'en frustrer, ils ne peuvent en disposer; ils ne peuvent se séparer du corps politique, dont ils sont membres, sans donner atteinte au pacte civil, auquel la naissance les a soumis”¹⁸⁸.

Il progetto editoriale fiorentino venne respinto dal revisore Pelli proprio a causa delle osservazioni sul celibato ecclesiastico e sul voto di castità, sia perché formulate in modo scandaloso, sia perché, a suo avviso, avrebbero alimentato, come commenta Landi, “un pericoloso crescendo del processo di laicizzazione dell'opinione dal quale [...] occorreva opportunamente escludere gli strati socialmente inferiori”¹⁸⁹. Scriveva infatti Pelli:

“la riforma del precetto del celibato e la riforma dei frati è qualcosa che non è ancora venuto il tempo di eseguire, ed un'idea che non è bene che sia sparsa per il basso popolo, perché fino che vi sono frati è bene che sieno rispettati e rispettabili: i governi per arrivare alla riforma che scemerà i supposti mali del celibato ecclesiastico, preparano dei mezzi meno arditi e meno scandalosi di quelli che propone il politico francese, sicché non importa scoprire al popolo un animo troppo contrario a questa classe di persone confinate nel chiostro”¹⁹⁰.

La censura preventiva dei *Loisirs* preannunciava la stretta alla libertà di stampa che si verificò negli anni 1778-1782, quando l'intensificarsi delle misure di riforma di Pietro Leopoldo impose un maggior controllo sull'opinione pubblica¹⁹¹. Il nuovo slancio riformatore segnato dall'avvicinamento ai giansenisti toscani, come de Vecchi e Ricci¹⁹², contemporaneo all'energica azione politica di Giuseppe II in Lombardia, alla promulgazione dell'Editto di tolleranza a fine 1781, e all'inutile viaggio di Pio VI a Vienna, provocarono anche la comparsa di numerosi scritti in materia di religione, così arditi che in molti casi andavano ben oltre le intenzioni del sovrano, donde la maggiore oculatezza con cui venne gestita la censura.

E' in questo contesto che vanno collocate le nuove stampe a favore dell'abolizione dell'obbligo del celibato ecclesiastico che videro la luce nella prima metà degli anni '80. Nel 1782 l'editore

188 *Ivi*, p. 180.

189 S. Landi, *Il governo delle opinioni*, p. 253.

190 Pelli a Seratti, 7 settembre 1776, citata da S. Landi, *Il governo delle opinioni*, p. 253.

191 S. Landi, *Il governo delle opinioni*, p. 318 e ss.

192 M. Rosa, *Riformatori e ribelli*, p. 177; D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento*, p. 287.

fiorentino Stecchi, tra i più impegnati nella polemica antiromana nel corso degli anni '80¹⁹³, pubblicava un piccolo opuscolo, il *Discorso indirizzato al papa di un filosofo tedesco*, la cui traduzione o redazione venne attribuita dal revisore alle stampe Riguccio Galluzzi al giornalista ed autore anticuriale Francesco Saverio Catani¹⁹⁴. Interamente volto a denunciare la disastrosa situazione economica e demografica di Roma, che l'autore imputava al celibato di preti e frati, il *pamphlet* riprendeva l'ormai classico tema montesquieuiano della superiorità degli stati protestanti su quelli cattolici, per denunciare le conseguenze nefaste del potere temporale del papato. In qualità di capi religiosi, i papi avevano imposto e difendevano una pratica, come quella dell'obbligo di celibato, che in qualità di principi avrebbero invece dovuto abolire perché economicamente dannosa. Sicché l'autore invitava Pio VI a considerare il celibato alla luce dei moderni criteri di economia politica e ad imitare l'imperatore Giuseppe II, che stava già allora avviando la soppressione degli ordini regolari.

Sempre Catani, poi, inaugurava nel 1784 una propria stamperia, in collaborazione con Girolamo Betti¹⁹⁵, con la pubblicazione in quattro volumi de *Il matrimonio degli antichi preti e il celibato dei moderni*¹⁹⁶. Si trattava di un *pastiche* editoriale, come la compilazione che abbiamo attribuito ad Antonio Sarti, *Della Necessità ed Utilità del matrimonio degli ecclesiastici*. I quattro volumi contenevano, anzitutto, un lungo brano tratto dal *Traité du mariage* di Carlantonio Pilati, che copriva i primi tre capitoli del primo volume¹⁹⁷; il resto dell'opera non era che la traduzione de *Les inconvénients du célibat des prêtres*, di Jacques Gaudin, come denunciava Francesco Antonio Zaccaria (che però non riconobbe i brani di Pilati) nella sua *Nuova giustificazione del celibato sacro*¹⁹⁸.

Tuttavia l'edizione di Betti e Catani non era una copia pedissequa del testo francese, poiché molti brani venivano omessi. In particolare i curatori italiani avevano espunto i passi in cui Gaudin sosteneva che la pratica del celibato derivava dall'eresia manichea e dalla sua identificazione del corpo col male. Tale concezione, insieme al disprezzo dei platonici per il corpo e alle attese millenaristiche delle prime comunità cristiane, avrebbe condotto al disprezzo della sessualità e all'esaltazione della continenza, dapprima all'origine delle comunità cenobitiche, e successivamente eretta a obbligo per tutto il clero¹⁹⁹. Era inoltre assente dalla traduzione fiorentina la critica del

193 V. Baldacci, *Filippo Stecchi. Un editore fiorentino del Settecento fra Riformismo e Rivoluzione*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 65-74.

194 M. A. Morelli Timpanaro, "Francesco Saverio Maria Catani", *DBI*, vol. XXII, 1979.

195 M.A. Morelli Timpanaro, *Autori, Stampatori, Librai*, p. 75.

196 *Il matrimonio degli antichi preti e il celibato dei moderni*, 4 voll., s.l. [Firenze], Tibet-Antica [Betti-Catani], 1784.

197 *Ivi*, t. I, pp. 7-24.

198 F. A. Zaccaria, *Nuova giustificazione del celibato sacro dagli inconvenienti oppostogli anche ultimamente in alcuni infamissimi libri*, t. I, Fuligno, Giovanni Tomassini, 1785, p. ix.

199 J. Gaudin, *Les inconvénients*, pp. 108-129.

celibato come violazione dei diritti naturali. Gaudin, come si è già visto, lo aveva infatti definito “une cession irrévocable de tous leurs [des ecclésiastiques] droits, un esclavage absolu & éternel”, e aveva sostenuto che la libertà di matrimonio era un diritto naturale ed inviolabile²⁰⁰. Infine, mancavano dall'edizione fiorentina i primi due capitoli del testo francese: quelli in cui Gaudin analizzava i danni della continenza forzata sulla fisiologia del corpo alla luce delle più recenti teorie mediche²⁰¹. E' evidente quindi come la selezione operata dai due editori mirasse ad eliminare gli argomenti più eversivi, e al tempo stesso fondamentali, formulati da Gaudin. Restavano tuttavia i brani tratti dal *Traité du mariage* di Pilati, sicché, malgrado i tagli, nell'opera trovavano il giusto spazio anche gli argomenti del diritto naturale e il generale afflato liberale che informava l'opera di Pilati.

Per completare questa breve panoramica della pubblicistica toscana contro il celibato ecclesiastico, va infine menzionata la pubblicazione, senza data e con falso luogo di stampa, del *Progetto per dar moglie ai preti*²⁰², che altro non è che la riproduzione integrale, ma sotto falso titolo del *Dei pregiudizi del celibato* che abbiamo attribuito al consultore *in jure* della Repubblica di Venezia Montegnacco, stampato a Venezia nel 1766. Come si può dedurre dall'*Avviso* posto in colophon, l'editore era il fiorentino Filippo Stecchi. L'opera venne pubblicata, nell'estate del 1787²⁰³, insieme al pamphlet *Della intollerabilità dei frati specialmente Domenicani negli Stati Secolari*²⁰⁴. Francesco Antonio Zaccaria nel suo *Comandi chi può*²⁰⁵ vedeva nella pubblicazione congiunta dei due testi la volontà di colpire il clero nel suo insieme, tanto quello secolare che quello regolare²⁰⁶.

2. Echi del dibattito nell'Impero

Tra la fine degli anni '70 e gli anni '80, anche nei paesi cattolici di lingua tedesca si aprì un dibattito analogo a quello italiano e francese, tra i critici del celibato ecclesiastico e i difensori della tradizione. Anch'esso, si sviluppò attorno al tema medico-fisico e a quello politico-economico²⁰⁷.

200 *Ivi*, p. 241, p. 246.

201 *Ivi*, pp. 1-9.

202 *Progetto per dar moglie ai preti e di riformare il clero in generale indirizzato a tutti i sovrani cattolici*, Costanza, s.n.t., s.d..

203 *Gazzetta Universale*, 62 e 64, agosto 1787, p. 496, p. 504, *Gazzetta Toscana*, 32, agosto 1787.

204 V. Baldacci, *Filippo Stecchi*, p. 99.

205 F. A. Zaccaria, *Comandi chi può, ubbidisca chi dee*, pp. 1-20.

206 Proprio in tale opera, Zaccaria dimostrava di non riconoscere nel *Progetto per dar moglie ai preti* l'originale testo veneziano. Sicché evidentemente nel 1774 Zaccaria aveva condannato il *Dei Pregiudizi del Celibato* senza averlo letto; perciò non può ritenersi attendibile quando cita un'edizione del *Dei Pregiudizi del Celibato* fatta a Napoli nel 1765, F. A. Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*, p. xxviii.

207 P. Picard, *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland*, pp. 109-200; P. Vismara, *Il celibato come questione politica*, p. 936.

Una data ideale di inizio può quindi essere fissata nel 1780, quando cioè, come si è visto, venne tradotta in tedesco la relazione “medica” di Blanchet e anno in cui Giuseppe II restò unico imperatore. La svolta dell'imperatore nel campo della politica ecclesiastica fu infatti accompagnata da una ricca fioritura di pubblicazioni e iniziative editoriali sul tema del celibato. Tra queste, vi furono la già citata relazione di Blanchet, la traduzione dell'opera di Pierre Desforgues²⁰⁸ e quella in difesa del celibato di Francescantonio Zaccaria del 1785²⁰⁹, a riprova dell'intensa circolazione di idee sulla questione nella Repubblica delle lettere europea²¹⁰.

Un esempio della trattatistica in lingua tedesca è il saggio dell'ex gesuita Peter Miotti intitolato *Von der Zulässigkeit der bürgerlichen Ehe, und von der Aufhebung des Nothcölibats der Geistlichen*²¹¹. Nella seconda parte del trattato Miotti, dopo un lungo esame critico della storia ecclesiastica ed in particolare delle diverse decisioni papali e conciliari relative al celibato²¹², affrontava scolasticamente la questione confrontando le ragioni pro e contro l'obbligo di celibato²¹³. Egli concludeva infine per l'abolizione dell'obbligo secondo un'ottica prettamente giurisdizionalista: grazie ad essa, “würde man den meisten Verbrechen der Geistlichen abhelfen”²¹⁴, a tutto vantaggio della religione e dello stato : “Die Ehe des Geistlichen würde auch dem Staate nützlich sein”²¹⁵. Tratto originale dello scritto di Miotti era la possibilità che egli prospettava di riunire cattolici e protestanti in una sola chiesa grazie all'abolizione dell'obbligo di celibato ecclesiastico²¹⁶, assegnando all'eventuale riforma un significato che andava molto al di là della semplice correzione dei costumi del clero, ed investiva tutta la società cristiana:

“Wir haben erwiesen, daß das Wol der christlichen, und Weltlichen, der Gläubigen, und Ungläubigen, der Staaten, und ihrer Oberhäupter, der Kirche, und der Päpste die Ubschaffung des Nothcölibats der Geistlichen erfordert”²¹⁷.

208 [P. Desforgues], *Über den ehelosen Stand Römisch-Catholischen Geistlichkeit von einem catholischen Priester in Westphalen*, Göttingen, Dieterich, 1782, vedi P. Picard, *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland*, p. 151.

209 F. A. Zaccaria, *Des Francisci Ant. Zaccaria neue Vertheidigung des kirchlichen Cölibats*, Augsburg, s.n.t., 1789; vedi P. Picard, *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland*, p. 180.

210 H. Reinalter, *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2008, nota n°328, p. 397; Id., “Flugblatt, Flugschrift”, in *Lexicon zum Aufgeklärten Absolutismus in Europa*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2005, p. 227; W. Haefs, ‘Charfreitagprocessions’, ‘Sündfluthspiel’ und ‘Monachologie’. Zur Literatur und Theologie des Katholischen Aufklärung, in *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert: Konfrontationen, Kontroversen, Konkurrenzen*, a cura di H. -E. Friedrich, W. Haefs, C. Soboth, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 57.

211 Frommberger [P. Miotti], *Von der Zulässigkeit der bürgerlichen Ehe, und von der Aufhebung des Nothcölibats der Geistlichen. Nebst einem Paar Worte über die Verbindlichkeit der Kirchengesetze*, s.l., s.n.t., 1786; vedi P. Vismara, *Un votum di Michele di Pietro sul celibato ecclesiastico*, p. 812 e ss.; P. Picard, *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland*, p. 180-187.

212 “Ursprung des Cölibats der Geistlichen”, in Frommberger [P. Miotti], *Von der Zulässigkeit der bürgerlichen Ehe*, pp. 61-119.

213 “Gründe und Gegengründe des Cölibats der Geistlichen”, *Ivi*, pp. 119-153;

214 *Ivi*, p.156.

215 *Ivi*, p.161.

216 *Ivi*, p.163.

217 “Abbiamo dimostrato che il bene dei cristiani, dei credenti, degli atei, degli stati e dei loro governanti, della chiesa e dei papi esige l'abolizione del celibato del clero” [mia traduzione], *Ivi*, p.166.

Lo storico Picard insiste molto sulla filiazione francese del dibattito tedesco: tuttavia un ruolo non secondario vi deve aver avuto anche Pilati che, com'è noto, stabili importanti legami coi circoli intellettuali tedeschi durante il suo soggiorno in Germania, e le cui opere ebbero numerose traduzioni e edizioni in tedesco²¹⁸. L'anonimo autore dei *Freimüthige Betrachtungen*²¹⁹, ad esempio, citava i drastici giudizi di Pilati contro "l'indolenza" cattolica per dimostrare, una volta di più, come il celibato ecclesiastico rappresentasse un freno allo sviluppo economico; un argomento - quello della superiorità economica degli stati protestanti - che ovviamente assumeva nell'Impero una rilevanza particolare²²⁰:

"Die katolischen sind in ganz Deutschland, sagt Pilati, offener, lustiger, leichtsinniger; die Protestanten aber zurückhaltender, machdenkender, und geschäftiger. Ausserdem, kommst Religion, Papsthum und Mönchswesen den katolischen allzuthener zu stehen: da unterdessen die Protestanten dieses Geld zu künsten und handel besser zu verwenden wissen"²²¹.

Anche in Boemia, la vivacità editoriale del periodo giuseppino²²² diede luogo ad una fioritura di scritti contro il celibato²²³. Significative di tale pubblicistica sono le due pubblicazioni del ceco Anton Schrautzer, del 1782, dedicati al celibato del clero e al destino delle monache dei conventi soppressi²²⁴. I due testi nacquero in occasione delle riforme ecclesiastiche che portarono anche nelle terre boeme alla soppressione dei monasteri degli ordini contemplativi e alla riorganizzazione delle parrocchie²²⁵, e furono un esempio della campagna di stampa critica nei confronti del papa, che accompagnò il viaggio di Pio VI a Vienna. Schrautzer, giuseppinista convinto, si schierava risolutamente in favore delle soppressioni dei conventi che, a suo avviso, scioglievano le monache dai voti²²⁶. Schrautzer proponeva anche l'abolizione del celibato per il clero secolare, in base ai tradizionali motivi del bene dello Stato e della felicità dei cittadini:

218 G. P. Romagnani, *Carlantonio Pilati e la Riforma*, p. 33.

219 *Freimüthige Betrachtungen eines philosophischen Weltbürgers über wichtige Gegenstände entsprechend den Bedürfnissen unsers Zeitalters und des Menschengeschlechts*, s.l., s.n.t., 1793.

220 W. Sauer, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*, Amsterdam, Rodopi, 1982, pp. 59-60.

221 "In tutta la Germania, i cattolici sono - dice Pilati - più aperti, più allegri, più spensierati; i protestanti sono più riservati, più ragionevoli e più operosi. Inoltre, i cattolici mantengono la religione, il papato ed il monachesimo; invece i protestanti sanno come utilizzare meglio questo denaro" [mia traduzione], *Freimüthige Betrachtungen*, p. 139; C.A. Pilati, *Lettere di un viaggiatore filosofo. Germania, Austria, Svizzera, 1774*, a cura di G. Pagliero, Bergamo, Lubrina, 1990, pp. 61-72.

222 J. Čulík, *The Laws and Practices of Censorship in Bohemia*, in *History of the literary cultures of East-Central Europe: junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*, a cura di M. Cornis-Pope, J. Neubauer, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2007, p. 95.

223 M. Krbec, M. Laiske, *Josef Dobrovský. Bibliographie des Veröffentlichungen von Josef Dobrovský*, t. I, Prag, Státní pedagogické nakladatelství, 1970, p. 53 e ss.

224 A. Schrautzer, *Bleibt es beim Celibat? Eine Pfarreifrage: Die Antwort erleichtert folgender. Brief: Cosme con Land an Zadig bei Hof. Aus einer alten Handschrift übersetzt*, s.l. [Prag], s.n.t., 1782; Id., *Klägliche Nonnenbriefe über ihr itziges [jetziges] Schicksal in Böhmen aufgefangen*, Prag, s.n.t., 1782.

225 H. L. Agnew, *The Czechs and the Land of the Bohemian Crown*, Stanford, Hoover Institution Press, 2004, p. 91; I. Cerman, R. Krueger, S. Reynolds, *The Enlightenment in Bohemia: religion, morality and multiculturalism*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

226 A. Schrautzer, *Klägliche Nonnenbriefe*, p. 31.

“Die Kirche gebeut ihren Priestern in Occident den Celibat - Oder sind Pabstgebote nicht Kirchengebote? -Ich zweifle im 9ten Jahrhundert. Nun verhindert dies Gebot die Erzeugung zahmer und guter Bürger denn die Priester würden solche Bürger erziehen weil sie die beste Anlage zur Vaterwürde haben. Das Disziplinargebot des Celibats verdient also Aufhebung weil es mit dem Zweck mit der Glückseligkeit des Staats streitet, die durch Vermehrung zahmer, aufgeklärter und ihre Pflichten kennender Bürger erzielt wird. Nur Gesätzgebere und Beherrscher der bürgerlichen Gesellschaft können und müssen, die Aufhebung des Celibats beschleunigen; und kann man säumen und zögern: wenn das Glück halber Welten in unseren Händen liegt?”²²⁷.

Malgrado la vasta campagna di stampa e le richieste per l'abolizione dell'obbligo di celibato che giunsero all'imperatore²²⁸, le speranze che la politica giuseppina aveva suscitato vennero definitivamente affossate dalla costituzione sul matrimonio data a Vienna il 30 luglio 1784 (e pubblicata a Milano con l'editto del 17 settembre 1784) che - com'è noto - ribadì tra gli impedimenti al matrimonio anche quelli derivanti dagli ordini sacri o dai voti religiosi²²⁹.

3. Venezia, Roma, Napoli, Palermo

L'azione di Giuseppe II tra nei primi anni '80 non influì solo sul dibattito tedesco e milanese. A Venezia, ad esempio, vi fu nel 1782 un interessante botta e risposta, tra un anonimo abate e il *Giornale Letterario*, sulla natura dell'obbligo di celibato per il clero secolare e sul quesito se esso potesse essere paragonato al voto dei regolari. Secondo l'abate autore de *Del Controverso voto di Celibato de' Preti secolari*²³⁰ l'impegno del clero secolare era di diversa natura rispetto al voto dei frati. La questione era rilevante, perché, come spiegava l'autore nell'introduzione “se il prete pecca contro al voto si fa reo di religione violata e di sacrilegio; se contro la Legge Ecclesiastica il peccato è d'altra spezie”²³¹. Sicché, considerando il celibato come questione puramente disciplinare, l'autore lasciava intendere che sarebbe stato possibile abrogare tale obbligo. Non così per il voto solenne, che invece era una promessa a Dio e quindi indissolubile (o dispensabile solo nei casi definiti dal

227 “In Occidente la Chiesa impone il celibato ai propri preti – o le imposizioni del papa non sono imposizione della Chiesa? Ne dubito nel IX secolo. Questa imposizione impedisce la generazione di cittadini migliori perché i preti educerebbero meglio i cittadini in quanto hanno una maggiore predisposizione ad essere padri. L'obbligo disciplinare del celibato merita di essere abolito perché è in contrasto con l'obiettivo di felicità dello stato. Mediante la sua abolizione sarà possibile avere cittadini più docili, più illuminati e più consapevoli dei loro obblighi. Solo i governanti della società possono e devono accelerare l'abolizione del celibato. Si può forse indugiare quando al fortuna di mezzo mondo sta nelle nostre mani” [traduzione mia], A. Schrautzer, *Bleibt es beim Celibat?*, pp. 41-42.

228 E. Wangermann, *From Joseph II to the Jacobin Trials. Government Policy and Public Opinion in the Hasbourg Dominions in the period of the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1959, p. 15; *Freimüthige Betrachtungen*, p. 151.

229 C. A. Vianello, *La legislazione matrimoniale in Lombardia da Giuseppe II a Napoleone*, Milano, Cordani, 1938, p. 8; E. Wangermann, *From Joseph II to the Jacobin Trials*. p. 15; P. Picard, *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland*, pp. 123-128.

230 *Del controverso voto di Celibato de' Preti secolari. Dissertazione epistolare del signor abate N.N.*, Venezia, Rinaldo Benvenuti, 1782.

231 *Ivi*, pp. 12-13.

papa). Un lungo esame critico della storia ecclesiastica permetteva all'abate di affermare che “né Cristo, né gli Apostoli, né la Chiesa universale non vollero prescrivere ne' primi tempi” il celibato²³²: perciò egli si pronunciava a favore di una scelta volontaria:

“Non è egli più analogo alla ragione l'affermare, come noi facciamo, che la Chiesa secondo le circostanze de' tempi, della Nazioni, e de' costumi de' Popoli con santa politica anch'essa adottò, e stabilì le sue leggi disciplinari, e che investita non tanto dell'autorità, che dello spirito di Cristo, a chi de' suoi Ministri diede, a chi no, quella della continenza, comechè a tutti ne desse il consiglio siccome si è rilevato col confronto de' Greci, e de' Latini”²³³

La risposta del *Giornale Letterario* fu molto polemica: si imputava all'autore l'inutilità della digressione storica, ma soprattutto se ne confutavano le conclusioni²³⁴. Per il *Giornale* anche il celibato dei secolari costituiva un vero e proprio voto solenne purché vi si trovassero assolute, come voleva la disciplina ecclesiastica, cinque condizioni: “1. Che sia promessa vera. 2. Fatta con piena riflessione. 3. Che sia libera. 4. Che sia fatta a Dio. 5. Che sia di cosa possibile”. Se tutti questi fattori convergevano, rappresentava un vero e proprio obbligo giuridico. L'obiettivo del *Giornale Letterario*, nell'assimilare il celibato dei preti al voto di frati e monache, era chiaramente di difendere le prerogative papali in fatto di dispense e di sbarrare il passo a qualsiasi ipotesi di riforma.

Anche nell'anonimo opuscolo intitolato *Lettera ad amico intorno all'Origine, ed alla Nullità del Voto di perpetuo Celibato*, pubblicato probabilmente nel 1786 a Roma²³⁵, l'obbligo di celibato per il clero secolare veniva assimilato al voto di castità, ma le conclusioni cui giungeva l'autore erano di ben altro tenore: per la centralità che vi si assegnava al diritto naturale, può essere accostato al *Traité du mariage* di Pilati o alla pubblicistica francese degli anni '80, come le opere di Gaudin o di Saury. Anche qui trovava ampio spazio la ricostruzione storica dell'affermazione del celibato. In contrasto con la parola evangelica, il divieto di matrimonio sarebbe stato introdotto nelle comunità cristiane dai cenobiti che avevano inteso creare “una Religione in Religione”, costituendosi in una vera e propria setta, e sfruttando la credula ammirazione del popolo per le “cose inusitate, stravaganti e puerili [...] in fatto di pietà”²³⁶. L'ignoranza e la superstizione dei “Secoli medj” avevano poi consentito ai papi di estendere e rendere obbligatoria tale pratica per distinguere il clero dai laici e conferire ai primi un'aura di superiorità.

Ma la colpa più grave e significativa che l'anonimo autore addebitava ai papi era di aver imposto al

232 *Ivi*, p. 29.

233 *Ivi*, pp. 56-57.

234 *Giornale Letterario ossia, Progressi dello Spirito Umano nelle Scienze, e nelle Arti*, VIII, 25 febbraio 1784, pp. 224-230.

235 *Lettera ad amico intorno all'Origine, ed alla Nullità, del Voto di perpetuo Celibato*, s.n.t., la “lettera” porta la data di “Tivoli, 13 Aprile 1786”.

236 *Ivi*, p. 19.

clero una pratica che violava il diritto naturale. Per questo egli considerava il “voto di celibato” giuridicamente nullo: né la legislazione ecclesiastica né quella civile potevano essere contrarie al diritto naturale:

“né le leggi Canoniche, vale a dire i regolamenti Civili, e Politici Ecclesiastici, e della Chiesa, che fanno il Diritto Canonico; né verun'altro riguardante il Civile, ed il Politico dei Popoli, che fa il Diritto Civile positivo, e delle Genti possono dispartirsi da un tale fondamento”²³⁷.

La posizione era indubbiamente ardita e anzi molto prossima al pensiero radicale che, come si è detto, tendeva a dedurre le leggi del diritto naturale dalla “natura”, senza mediazioni. L'anonimo autore affermava infatti che il diritto naturale, essendo fondato sulla natura dell'uomo, opera divina, era irresistibile e necessario: un obbligo che la violasse era destinato ad essere sistematicamente disatteso, perché la natura è “sempre intenta a rivendicare i suoi diritti”,

“non può l'Uomo rispondere di se stesso nel far fronte alle Leggi della medesima [Natura]; onde un tal atto si riduce o all'anichilazione del proprio Individuo, o all'esclusione legittima della Prole, ed alla corruzione ne' costumi”²³⁸.

Quindi le leggi degli uomini non potevano andare contro la legge naturale. Il divieto di matrimonio per il clero, regolare o secolare, era nullo, perché

“essendo o inumano, o contrario ai fini della Natura si oppone al Diritto Divino positivo, ed al Diritto naturale. [...]Tale si è il Voto di coloro, i quali pretendono rendersi perfetti avanti Dio coll'atto solenne di deludere la propagazione della propria specie, mediante il Voto di perpetuo Celibato: Voto assurdo, empio, e nullo”²³⁹.

Gli obblighi ecclesiastici dovevano essere sottoposti al vaglio di conformità con le leggi naturali e a quello della ragione²⁴⁰ per poter essere accolti dal diritto positivo. Per questo l'autore insisteva - arditamente, occorre ribadirlo - sulla nullità *giuridica* del divieto di matrimonio per il clero: il voto di castità, in quanto promessa individuale fatta a Dio poteva legare nel foro interiore (anche se egli contestava la ragionevolezza di una tale promessa) ma le leggi civili non potevano trasformarlo in un'obbligazione giuridica.

Se i maggiori centri di produzione di *pamphlets* e opuscoli critici contro il celibato del clero furono, come si è visto, Venezia, Firenze e Milano, nello scorcio del secolo il dibattito si allargò anche al resto della penisola. Sul finire degli anni '80 gli interventi più incisivi provennero anzi dal regno di Napoli e Sicilia, a testimonianza della progressiva penetrazione e diffusione dei dibattiti ecclesiastici in tutta la penisola. Ci si riferisce in particolare agli interventi del vescovo di Taranto

²³⁷ *Ivi*, p. 25.

²³⁸ *Ivi*, pp. 28-29.

²³⁹ *Ivi*, pp. 27-28.

²⁴⁰ L'autore indicava anche altre due classi di voti: quelli “inutili”, come “quello di voler esser giusto”; e quelli “riprovevoli”, cioè quelli estranei “alla sana disciplina della Chiesa”, ossia frutto di “superstizione”, come ad esempio i pellegrinaggi, *Ivi*, pp. 25-27.

Giuseppe Capecelatro e dell'abate palermitano Salvatore Cannella.

Episcopalista e regalista, avversario del potere politico dei papi, il vescovo di Taranto Giuseppe Capecelatro²⁴¹ intervenne nel 1788 nel conflitto giurisdizionale tra Roma e Napoli sull'abolizione della *chinea*, che era - la definiva Capecelatro - "il pagamento", che "era solito farsi alla corte di Roma" sin da "quei tempi oscuri, che tanto torto recarono ai diritti della libertà dell'impero"²⁴². Nel suo *Discorso istorico-politico dell'origine, del progresso, e della decadenza del potere de' chierici su le signorie temporali*, scritto su invito del governo borbonico e pubblicato ovviamente anonimo, Capecelatro prendeva le difese di Ferdinando di Napoli e del suo rifiuto a tale omaggio feudale, criticando aspramente la Curia romana che, a sostegno delle proprie anacronistiche pretese, aveva riesumato "alcuni titoli fondati su le vecchie carte de' Giulj, de' Leoni, degli Alessandri"²⁴³.

Il vescovo di Taranto vi analizzava da un punto di vista storico quella "naturale combinazione di molte cause umane" che avevano permesso al papa ed ai vescovi di "[prendere] l'aria di Signori temporali e [di disporre] degli affari di Stato"²⁴⁴. Se, come già aveva affermato Montesquieu nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, i sacerdoti della religione romana "non erano indipendenti dalla forza delle Leggi del governo, né i beni aderenti [...] godevano di una condizione privilegiata"²⁴⁵, l'oscurantismo dei regni barbarici aveva consentito al clero cristiano, che solo aveva mantenuto "una scintilla di Letteratura"²⁴⁶, di acquistare "il maneggio de' pubblici affari"²⁴⁷. La cultura e l'esercizio di funzioni pubbliche avevano quindi garantito ai vescovi un potere pubblico, ulteriormente consolidato dai lasciti e dalle donazioni che si pensava potessero acquistare la salvezza²⁴⁸. Questo insieme di circostanze storiche, economiche e culturali era all'origine, secondo Capecelatro, del "gran Colosso della Potestà Sacerdotale"²⁴⁹: era stato allora che i feudi con le giurisdizioni annesse avevano cominciato ad essere assegnati a "Vescovi, Monaci e Abbati Commendatarj", segnando "il primo passo [del] Clero su le temporali signorie"²⁵⁰. I papi,

241 A. Pepe, *Il clero giacobino: documenti inediti. I riformatori: Capecelatro, Rosini, Serrao*, vol. I, Procaccini, Napoli, 1999; V. De Marco, *La diocesi di Taranto nel Settecento (1713-1816)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1990, pp. 110-174; P. Stella, "Giuseppe Capecelatro", *DBI*, vol. XVIII, 1975; G. Auletta, *Un giansenista napoletano del Settecento: Mons. Giuseppe Capecelatro arcivescovo di Taranto*, Pelosi, Napoli, 1940.

242 [G. Capecelatro], *Discorso istorico-politico dell'origine, del progresso, e della decadenza del potere de' chierici su le signorie temporali*, Filadelfia [Napoli], s.n.t., s.d. [1788], p. iv; S. Vinci, "Giuseppe Capecelatro e il *Discorso istorico-politico dell'origine, del progresso e della decadenza del potere de' chierici su le signorie temporali* (1788)", *Fides et Ratio. Rivista di scienze religiose*, 1, 2012, pp. 207-225; R. de Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1971, p. 330, P. Colletta, *Storia del reame di Napoli*, a cura di A. Bravo, UTET, Torino, 1975, p. 56.

243 [G. Capecelatro], *Discorso istorico-politico*, p. iv.

244 *Ivi*, p. 13.

245 *Ivi*, p. 10.

246 *Ivi*, p. 14.

247 *Ivi*, p. 17.

248 *Ivi*, p. 18.

249 *Ivi*.

250 *Ivi*, p. 21.

poi, riuscendo ad affermarsi come signori di tutta la Chiesa, avevano ottenuto dai Principi gli “atti del più umile rispetto e [le] più generose donazioni”²⁵¹. Ma le “carte [...], le donazioni [...], gli obblighi [...], e i diplomi polverosi”²⁵² prodotti “nelle tenebre di tempi sì tristi”²⁵³ nascevano da usurpazioni e dalla debolezza del potere dei Sovrani, come appunto dimostrava l'omaggio della *chineza*.

Come già era accaduto in Francia negli anni '50, a Venezia negli anni '60 e a Milano e Firenze negli anni '80, anche in questo caso il conflitto con Roma spinse non solo a ripensare i rapporti tra Stato e Chiesa ma anche a mettere in discussione la disciplina del clero, compreso l'obbligo di celibato. Per Capecelatro, esso era stato introdotto “per l'avidità di usurpare lo spoglio dei Chierici, che venivano a morire, [e] che certamente sarebbe stato inutile a sperarlo, lasciando essi mogli e figli”²⁵⁴. Anch'egli denunciava la forzatura a precetto, fatta al solo fine di rafforzare il potere dei papi, di quello che era stato un semplice consiglio evangelico di perfezione.

Nelle parole del vescovo illuminato riecheggiava sia quella critica politica al celibato ecclesiastico che aveva mosso gli illuministi radicali dei primi anni del '700 sia quella economica e demografica che risaliva a Montesquieu²⁵⁵: il celibato era per Capecelatro “opposta ai primitivi titoli dell'umanità, e direttamente contraria alla vera felicità religiosa, e civile”²⁵⁶. Non mancavano poi riferimenti al concubinato, necessaria conseguenza dell'impossibilità di osservare la continenza, e quindi alla generale decadenza morale del clero²⁵⁷. Ideologicamente affine a Desforges, o a Montegnacco, anche Capecelatro lasciava intendere che le riforme ecclesiastiche necessarie per riportare la religione alla primitiva purezza, tra cui iscriveva l'abolizione del divieto di matrimonio per i preti, andavano intraprese a prescindere dai poteri rivendicati dalla Santa Sede e dalle decisioni del concilio di Trento. Quando “i bisogni della Repubblica suggeri[vano] nuovi mezzi, anche direttamente opposti alle antiche osservanze”, il sovrano aveva di adottarli: “la suprema ragion di Stato” era, per il vescovo di Taranto, “l'unica carta, l'unico Diploma, l'unico giuramento, che la Sovranità deve costantemente osservare”²⁵⁸.

Di tutt'altro tenore era invece l'orazione pronunciata dall'abate palermitano Salvatore Cannella all'Accademia di Palermo nel 1787, e pubblicata in francese l'anno successivo²⁵⁹. Nel discorso, non

251 *Ivi*, p.25.

252 *Ivi*, p. 29.

253 *Ivi*, p. 31.

254 *Ivi*, p. 70.

255 A. Valerio, *Donne e celibato ecclesiastico: le concubine del clero*, in *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, a cura di G. Galasso, A. Valerio, Milano, Franco Angeli, 2001, p.68

256 [G. Capacelatro], *Discorso storico-politico*, p. 75.

257 *Ivi*, pp. 70-73

258 *Ivi*, p. 77.

259 S. Cannella, *Discours prononcé par Monsieur l'abbé Cannella à l'Accadémie de Palerme. Sur les maux que le*

privo di risvolti libertini, confluivano gran parte degli argomenti elaborati dalla critica illuministica settecentesca contro il celibato. Cannella conosceva Bolingbroke e i suoi scritti filosofici, di cui si è già diffusamente detto, e gli dedicò nel 1794 un *Elogio*²⁶⁰; inoltre l'abate palermitano dimostrava una chiara conoscenza di molti dei testi più importanti dell'illuminismo (Locke, Montesquieu, *l'Encyclopédie*, Raynal), nonché della letteratura francese medica e scientifica, da Buffon a La Mettrie.

Dello scienziato materialista, Cannella utilizzava in particolare la concezione meccanicista del corpo per dimostrare, non senza echi libertini, l'innaturalità del celibato obbligatorio: “Sarebbe dunque questa una virtù: l'opporvi all'uso di una macchina utile?”, “Quale crimine può esserci nel far uso dei sensi, nel provare un dolce fremito e mettere in opera la macchina?”²⁶¹. Non mancavano poi i riferimenti alle teorie mediche settecentesche sulla sensibilità intesa come ricezione degli stimoli esterni trasmessi dai nervi alle fibre muscolari, e quindi origine del funzionamento fisiologico del corpo: “Quale crimine può esserci nel far uso dei sensi, nel provare un dolce fremito e a mettere in opera la macchina?”²⁶², “Non arrossite nel mostrarvi sensibili, appassionatevi pure per questi teneri piaceri dei quali la natura vi ha creato un bisogno donandovi i germi”²⁶³. Sempre in campo medico Cannella si dimostrava conoscitore delle teorie sulle malattie da continenza a cui si è accennato.

Diversamente però dalla letteratura che, come si è visto, a riprova dell'innaturalità della continenza forzata portava ad esempio le intemperanze del clero, Cannella sceglieva l'immagine dell'ecclesiastico studioso e solitario, incapace di concentrarsi sul proprio lavoro, perché distratto dalle passioni. Citando e rielaborando la relazione di Blanchet che Buffon aveva inserito nell'*Histoire Naturelle*, Cannella descriveva come l'ecclesiastico venisse strappato ai suoi studi da “immagini seducenti”, che lo riconducevano “all'impero dei sensi”: ciò comportava un addensamento del sangue, che “si mette[va] in movimento”, donde una “effervescenza” che “elettrizza[va] tutti i sensi” e offuscava la ragione. “La sovrabbondanza di vita” - espressione che egli prendeva a prestito da Buffon - non potendo trovare soddisfazione nel matrimonio, provocava quel processo di deperimento fisico e psicologico (“i vapori di una nera malinconia”²⁶⁴) che, come si

célibat cause à la société et aux sciences, Paris, Guillaume Amoureux, Imprimeur du clergé, s.d. [1789]; vedi S. Cannella, *Opere*, a cura di S. Zarcone, Centro Servizi Stampa Facoltà di Magistero Palermo, 1996; M. Condorelli, “Salvatore Cannella”, *DBI*, LXXV, 1975.

260 S. Cannella, *L'Elogio di Mylord Bolingbroke, quale potrà servire come di preliminare a' di lui saggi filosofici*, Cosmopoli [Palermo], s.n.t., 1794; Cannella faceva riferimento a *The philosophical works of the late Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, pubblicati a Londra da David Mallet nel 1754.

261 S. Cannella, *Opere*, p. 143.

262 *Ivi*.

263 *Ivi*.

264 *Ivi*, p. 151.

è visto, il pensiero medico aveva attribuito alla continenza forzata. Ma proprio perché il riferimento di Cannella -forse autobiografico?- era allo studioso delle lettere e delle scienze, l'immagine della “grande catena”, che Diderot aveva utilizzato per sostenere il valore sociale e morale del legame biologico, diventava nel bizzarro discorso dell'abate palermitano niente meno che “la catena che unisce la Natura e le Scienze, il primo anello è il matrimonio e l'ultimo il sapere”²⁶⁵. Lo stesso accadeva per la tesi montesquieuiana della superiorità economica degli stati protestanti su quelli cattolici: Cannella la declinava in termini di produzione artistica e letteraria: “Si paragoni un po' la quantità e il valore intrinseco delle opere di cui i preti sposati [i pastori protestanti] hanno arricchito la repubblica letteraria con quello che hanno prodotto gli Ecclesiastici Celibi...”²⁶⁶.

Nel *Discorso* di Cannella la sferzante polemica contro il celibato ecclesiastico evolveva poi nell'esaltazione del matrimonio, inteso in senso tradizionale come mezzo per regolare le passioni, ma anche come luogo della quotidiana affettività e quindi in modo originale - occorre sottolinearlo - dell'ispirazione artistica: “Quale potente poeta - si chiedeva Cannella - potrebbe incantarci con gli accordi della sua lira se l'Amore non infiammasse lui stesso?”²⁶⁷. Del tutto estranei erano quindi all'abate palermitano gli argomenti di politica ecclesiastica: se per i riformatori ecclesiastici il matrimonio diventava la garanzia di moralità del clero, per Cannella esso rappresentava innanzitutto una fonte di ispirazione artistica, poiché vi si equilibravano ragione e passione, famiglia e natura²⁶⁸. Sicché egli condannava il celibato, in modo certo inconsueto, in quanto causa di irresistibili pulsioni sessuali che mal si conciliavano con la concentrazione e la tranquillità d'animo necessaria allo studio e all'attività intellettuale. Il *Discorso* di Cannella provocò, come era accaduto per gli altri difensori della libertà di matrimonio degli ecclesiastici, oltre alla reazione dei soliti intransigenti²⁶⁹, anche quella dell'arcivescovo di Palermo che costrinse Cannella all'esilio, prima a Napoli, poi a Roma, a Venezia e infine in Francia dove restò fino al 1798²⁷⁰.

Alla vigilia della Rivoluzione e a distanza di un secolo dalle prime critiche mosse dagli esponenti del pensiero radicale, la critica all'obbligo di celibato ecclesiastico aveva attraversato l'Europa illuminata, sia in senso teoretico, passando dal pensiero radicale a quello moderato, sia in senso geografico, giungendo infine anche all'estremità meridionale dell'Europa. In questo viaggio non solo metaforico, il dibattito sul celibato ecclesiastico era venuto arricchendosi di temi e problemi

265 *Ivi*, p. 146.

266 *Ivi*, p. 153.

267 *Ivi*, p. 149.

268 *Ivi*, p. 24.

269 E. Leone, *Esame critico sul discorso dell'Abbate Cannella contro il Celibato*, Napoli, G. D'Ippolito, 1790.

270 S. Cannella, *Opere*, p. 152.

provenienti da punti di vista molto distanti tra loro: dal discorso politico a quello economico e demografico, da quello medico a quello giuridico, di volta in volta interpretato da voci laiche o ecclesiastiche. Il tratto più filosofico e illuminato, in questa varietà di approcci e di voci, fu il riferimento alla natura: l'insofferenza per il divieto di sposarsi si tramutò in un rifiuto teorico che considerò l'obbligo di celibato incompatibile con la natura umana, sia che venisse considerata in termini di fisiologia del corpo umano, sia in termini di diritti naturali. Un'altra convinzione diffusa tra gli interpreti illuminati di questo dibattito europeo fu che l'eliminazione di questo controverso sacrificio, imposto dalla disciplina ecclesiastica, sarebbe stata possibile solo grazie all'intervento di un sovrano giurisdizionalista e illuminato, difensore dei diritti naturali dei propri sudditi, tra cui si dovevano contare anche i membri del clero: una suprema autorità che di volta in volta era stata individuata in Luigi XV, nel Senato veneziano, in Maria Teresa, Giuseppe II e Pietro Leopoldo, e da Capecelatro e Cannella in Ferdinando di Borbone²⁷¹.

271 *Ivi*.

Capitolo III. La Rivoluzione e la libertà di matrimonio per gli ecclesiastici (1789-1791)

1. Dal dispotismo riformatore alla volontà générale

Nel corso degli anni '80, il confronto tra il celibato e la natura dell'uomo, intesa in senso determinista come insieme di facoltà inderogabili e comuni a tutti gli uomini, si insinuò alla base della riflessione sulle leggi matrimoniali, e parte dei dibattiti politici in cui furono coinvolti i futuri protagonisti della rivoluzione²⁷². Significativo in questo senso è l'*Essai sur le mariage*²⁷³, che nel 1785 l'avvocato Jérôme Pétion de Villeneuve (1756-1794), futuro membro dell'Assemblea Nazionale e giacobino vicino a Robespierre e Brissot²⁷⁴, tentò di presentare all'Accademia Châlons sur Marne²⁷⁵. L'*essai* - sosteneva Pétion - era stato rifiutato dall'Accademia per i contenuti troppo arditi. Effettivamente, egli non solo vi difendeva la completa liberalizzazione e laicizzazione del matrimonio (anche per favorire l'aumento della popolazione²⁷⁶) ma suggeriva inoltre una netta distinzione tra la religione - intesa come messaggio morale - e il clero, autore di leggi oscure e corrottrici: distinzione che come si è ampiamente visto stava al cuore della critica illuminista radicale. Egli domandava polemicamente ai suoi censori dell'Accademia:

“Qu'entend-t-on ici par le respect du à la Religion? Est-ce de la Religion elle même dont-il s'agit, ou de ses Ministres & des Loix qu'ils se sont faites? Quel embarras, quelle incertitude!”²⁷⁷

La radicale condanna del celibato di Pétion era saldamente ancorata al diritto naturale

“Dans nos coeurs se trouve gravée une Loi premiere, ineffaçable, que toutes les institutions humaines tenteroient vainement de détruire [...] Pour avoir revêtu les habits du Sacerdoce l'homme a-t-il changé de nature? N'a-t-il plus ni besoins, ni passions?”²⁷⁸.

D'altronde nel suo *essai*, che dalla condanna della corruzione morale della civiltà²⁷⁹ all'esaltazione del ruolo domestico femminile²⁸⁰ era intriso di motivi rousseauiani, Pétion si pronunciava apertamente per soluzioni politiche che rifiutavano la prospettiva riformatrice e prefiguravano già, per certi versi, l'89. Egli infatti sosteneva che

“Le mariage a des rapports intimes avec toutes les parties de l'organisation des corps politiques. Ce ne

272 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 782.

273 J. Pétion, *Essai sur le mariage considéré sous des rapports naturels, moraux et politiques, ou Moyens de faciliter et d'encourager les mariages en France*, Genève, s.n.t., 1785.

274 M. Dorigny, “Pétion, Jérôme, dit de Villeneuve”, in *Dictionnaire historique de la Révolution française*, a cura di A. Sobul, Paris, PUF, 2005, pp. 838-840.

275 J. Pétion, *Essai sur le mariage*, p. i.

276 C. Blum, *Strenght in Numbers*, pp. 149-151.

277 J. Pétion, *Essai sur le mariage*, p. ix.

278 *Ivi*, p. 131.

279 *Ivi*, pp. 13-15.

280 *Ivi*, pp. 78-84.

seroit pas assez pour faciliter cette union de donner des privileges, d'accorder des distinctions aux gens mariés, de flétrir les célibataires, de récompenser la vertu, de punir le vice, de lever de légers obstacle apparens; il faut remonter plus haut & à des causes plus grandes. Il est des vices inhérens à la constitution de l'Etat qu'il faut d'abord extirper”²⁸¹

L'esempio di Pétion conferma quindi la tesi di Israel, secondo il quale i futuri protagonisti della Rivoluzione avevano figurato già negli anni '80 tra “the regular competitors in academy debates, essay competitions, [...] all displaying skill at giving speeches on current issues in the light of Rousseau, Montesquieu, and Voltaire. Without ostensible knowledge of the writings of such authors no one counted for much in these circle. 'Philosophy' had become the entrance ticket to the arena of political debate”²⁸².

Avversario come Pétion del celibato, fu anche l'avvocato e alla *maréchaussée* de Saintes, Landreau de Maine au Picq, che nel 1787 pubblicò un progetto di riforma del codice penale, in cui difese tra l'altro l'abolizione della pena di morte, intitolato *Législation philosophique, politique et morale*²⁸³. Ai primi due volumi dell'opera, ne affiancò poi un terzo²⁸⁴, interamente dedicato alla questione del celibato ecclesiastico: per giustificare questo accostamento strano l'autore affermava che l'obbligo di celibato e le sue violazioni erano uno dei maggiori problemi della società, non meno delle torture derivanti da un sistema penale vetusto²⁸⁵.

Il giurista insisteva particolarmente sul ruolo regolatore del matrimonio, non solo da un punto di vista sociale, ma specialmente morale, in quanto stato “naturale” dell'uomo:

“Le mariage est la condition naturelle de tous les hommes, ce sont des exceptions à la règle, quand on s'en dispense; il n'y a que très peu de personnes qui puissent se flatter de combattre & de dompter la nature pendant toute leur vie [...]. On me parlera, peut-être, des grâces surnaturelles, d'accord; mais les grâces surnaturelles ne sont pas pour tous.”²⁸⁶

Nel denunciare le vocazione e le ordinazioni forzate, e nel deplorare l'egoismo prodotto dalla continenza e i disordini sociali causati dalle violazioni della continenza, Landreau de Maine au Picq - moderato giurista gallicano - riprendeva temi già sviluppati, come si è visto, dalla trattatistica illuminata. Ma vale la pena di soffermarsi sul suo approccio giuridico al problema, che gli è invece peculiare e che lo conduceva ad abbozzare una soluzione liberale, incentrata sul rapporto tra legge e garanzie di libertà individuale. L'avvocato sottolineava infatti – seguendo quanto aveva suggerito Montesquieu – che l'obbligo di celibato non doveva essere considerato come voleva la chiesa un

281 *Ivi*, p. 50.

282 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, p. 782.

283 Landreau de Maine au Picq, *Législation philosophique, politique et morale*, 3 voll., Genève [Paris], Debure, 1787; vedi *Mercure de France*, 3 mai 1788, pp. 201-211.

284 Landreau de Maine au Picq, *Digression sur le célibat des prêtres et des militaires*, in *Législation philosophique, politique et morale*, t. III.

285 *Ivi*, p. 56.

286 *Ivi*, p. 6

precetto, ma un consiglio o una semplice regola disciplinare storicamente determinata, e quindi modificabile secondo le circostanze²⁸⁷. Egli evocava quindi le classiche libertà gallicane a sostegno dell'autorità del principe, libero di intervenire sulla disciplina ecclesiastica “sans s'exposer à la moindre censure, ni à aucune critique, où en se concertant, à cet effet, avec l'église”²⁸⁸. Ma l'influenza della riflessione giusnaturalista²⁸⁹, lo conduceva a porre la questione del celibato anche sul terreno dei diritti garantiti dalle legge. Il matrimonio, diversamente dal celibato, era “une condition naturelle”: poiché, secondo la massima voltairiana “parmi des être raisonnable la liberté consiste à ne dépendre que des loix”²⁹⁰; e poiché - continuava Landreau - “la liberté des citoyens est toujours dépendante de l'art politique”²⁹¹, il sovrano doveva “opérer cette avantageuse révolution”²⁹².

L'anno successivo alla *Digression* di Landreau, quando ormai la riforma dello stato era passata definitivamente dalle mani del sovrano alla rappresentanza della nazione francese costituitasi in Assemblea nazionale, l'anonimo autore del pamphlet intitolato *Les prêtres devenus citoyens*²⁹³ si interrogava non più sulla necessità di abolire il celibato, ma sui modi per farlo. L'assolutismo riformatore *pour le peuple* ma non *par le peuple* non era stato in grado, osservava, di liberare gli individui “des institutions injustes qui enchenoient la liberté”²⁹⁴, tra cui egli annoverava risolutamente l'obbligo di celibato ecclesiastico. Per questo motivo egli ripudiava il vecchio approccio riformatore, sintetizzato nei progetti dell'abbé de Saint-Pierre. Egli citava Rousseau²⁹⁵ che nell'*Émile* così aveva criticato l'abbé:

“C'était la politique du bon abbé de Saint-Pierre de chercher un petit remède à chaque mal particulier, au lieu de remonter à leur source commune, et de voir qu'on ne les pouvoit guérir que tous à la fois. Il ne s'agit pas de traiter séparément chaque ulcère qui vient sur le corps malade, mais d'épurer la masse du sang qui les produit tous”²⁹⁶.

Questo anonimo *pamphlet* mostra in modo eloquente che la critica al celibato irruppe nel dibattito del 1789 con la stessa radicale carica eversiva che aveva avuto in Spinoza. Il celibato era uno dei

287 *Ivi*, pp. 31-35.

288 *Ivi*, p. 41.

289 D. Klippel, J. Rolin, *Französische und deutsche Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein bibliographischer Überblick*, in *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich / Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne*, terzo convegno franco-tedesco 16-18 settembre 1999, La Bussière, Dijon, a cura di J. -F. Kervégan, H. Mohnhaupt, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001, pp. 231-255, p. 239.

290 Landreau de Maine au Picq, *Digression sur le célibat*, p. 94; vedi Voltaire, *Pensée sur l'administration publique*, 1753.

291 *Ivi*, p. 93.

292 *Ivi*.

293 *Les prêtres devenus citoyens, ou Abolition du célibat religieux*, Paris, Garnery, 1789.

294 *Ivi*, p. 2.

295 *Ivi*, p. 28.

296 J. -J. Rousseau, *Émile*, a cura di C. Wirz, in *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, t. IV, Paris, Gallimard, 1969, p. 599.

meccanismi intrinseci all'ordine di Antico Regime, fondato sull'alleanza tra trono e altare e quindi, il sovrano d'Antico Regime non l'avrebbe mai abolito. Ma anche in quest'opera, era fondamentale la riflessione sui diritti naturali: l'obbligo di celibato, “le dernier anneau de la chaine féodale”, era la privazione di una libertà dell'individuo e solo la “loi, ouvrage de la volonté générale” poteva rendergli la sua libertà naturale. L'Assemblea nazionale

“affranchira encore la nature d'une plus honteuse & plus cruelle servitude, qui enchaîne ses plus indépendantes & ses plus nobles facultés, qui va chercher jusqu'au fond du coeur ses plus purs sentiments, pour les étouffer ou les empoisonner”²⁹⁷

Consentire il matrimonio al clero equivaleva quindi a ristabilire la libertà e l'uguaglianza tra i cittadini: non a caso si sottolineava l'analogia tra l'abolizione dell'obbligo di celibato e l'eversione della feudalità. L'anonimo pamphlettista poteva perciò affermare che:

“L'Assemblée nationale a le droit d'abolir l'empêchement de l'ordre, comme illégalement établi. Alors les pretres pourront contracter mariage, sans être inquiétés par le magistrat civil”.²⁹⁸

Inoltre nell'opuscolo si rilevava con asprezza - come già nel *Traité du mariage* di Pilati- che proprio le leggi sul matrimonio provavano l'inestricabile unione tra trono e altare²⁹⁹. Tali tesi venivano completate con l'immane appello ai diritti naturali: anche nel proteggere la libertà di matrimonio, le competenze di stato si fondavano sul diritto naturale. Quanto al celibato -sottolineava l'anonimo- la chiesa aveva certo il diritto di dare regole di condotta ai propri ministri, ma non poteva impedire ai preti di sposarsi, in quanto cittadini: “[elle] n'a pas le droit de priver les pretres de leurs facultés civiles & naturelles”³⁰⁰. L'abolizione dell'obbligo di celibato rendeva, insomma, “les pretres citoyens”. Nell'anonimo opuscolo si affermava compiutamente l'idea che il divieto di matrimonio imposto agli ecclesiastici, privandoli dei diritti naturali in quanto cittadini, violava la legge fondamentale della nazione ed era in qualche modo “incostituzionale”: un discorso che, come vedremo in seguito, sarà al centro della riflessione dell'Assemblea costituente.

2. “Je propose d'abolir la loi absurde du célibat”: il celibato ecclesiastico nei cahiers de doléances

Prima di passare al dibattito nell'Assemblea costituente è opportuno soffermarsi sulla diffusione della critica al celibato nei *cahiers de doléances*, indirizzati agli Stati Generali. Occorre subito sottolineare che l'abolizione dell'obbligo di celibato ecclesiastico emerge in maniera soltanto sporadica, il che impedisce qualsiasi valutazione quantitativa. Tuttavia si può almeno rilevare che i

297 *Les prêtres devenus citoyens*, p. 2.

298 *Ivi*, p. 69.

299 *Ivi*, p. 67.

300 *Ivi*, p. 69.

cahiers che ne discutono provengono tutti da assemblee del terzo stato, e in particolare dall'ovest - Anjou, Charente, Béarn, Quercy - e da Parigi *intramuros*, ossia dalle regioni che secondo l'importante studio dello storico Timothy Tackett, si caratterizzarono per rivendicazioni particolarmente radicali e “progressiste” in campo ecclesiastico³⁰¹.

Nel *cahier* della città di Châlais nella Charente, redatto dal deputato François Quichaud-Lion, l'abolizione del celibato venne richiesta come misura per migliorare la moralità del clero. L'accesso alla famiglia, fonte di affetti e legami sentimentali, vi era considerata come il miglior mezzo per risvegliare nel clero “la sensibilité, la reconnaissance, la pitié”, soffocati dalla solitudine e dalla castità, e per avvicinare il clero ai fedeli:

“Les caresses innocentes de leurs enfants produiraient ce bien infini, qu’elles leur [agli ecclesiastici] rappelleraient qu’ils en ont fait de même à leurs pères, que ceux-ci y ont répondu comme eux, qu’ils leur doivent les égards, les obligations dont les leurs sont tenus envers eux-mêmes, qu’ils sont enfin des hommes comme nous autres, et jamais d’un rang plus distingué du nôtre...”³⁰².

La Révellière-Lépaux, deputato che alla Convenzione avrebbe sostenuto il culto teofilantropico, fece inserire nel *cahier* del suo comune, Faye nell'Anjou, la richiesta di abolire il celibato insieme a quella di sopprimere gli ordini, suscitando, a quanto egli stesso dice, l'entusiasmo dei suoi concittadini³⁰³. Nel *cahier* della città di Bellocq, nel Béarn, si faceva riferimento sia alla presunta crisi demografica sia ai diritti naturali. Ridurre congregazioni, conventi e monasteri era ritenuto necessario perchè “ils ensevelissent environ quatre-vingt mille vicime vivantes aux dépens de l'Etat, sans travail utile pour l'Etat”. La libertà di matrimonio era invece giustificata dal fatto che

“physiquement parlant, s'il était possible de frauder les droits de la nature, il ne serait pas également possible, sans un supplice désespérant, de contracter un divorce éternel avec les besoins qu'elle nous impose”³⁰⁴.

Anche nel *cahier* del villaggio di Frayssinet-le-Gélat nella *sénéchaussée* di Cahors nel Quercy, si definiva l'obbligo di celibato ecclesiastico come “une inversion de l'ordre naturel” e perciò fonte di disordini e scandali sessuali. Ma l'abolizione veniva reclamata soprattutto per motivi di eguaglianza economica: veniva infatti considerato ingiusto pagare la decima ad un clero esente dagli obblighi famigliari³⁰⁵. All'assemblea della città di Poitiers venne invece presentata una mozione, che venne

301 T. Tackett, *The West in France in 1789. The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution*, in *Revolutionary Demands. A Content Analysis of the Cahiers de Doléances of 1789*, a cura di G. Shapiro, J. Markoff, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 334-338, M. Vovelle, *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Bari, Edipuglia, 1995, p. 177;

302 *Cahier de Demandes, Plaintes et Doléances, rédigé pour les Habitants de la Ville de Chalais, et à leur sollicitation par François Quichaudlion, leur député*, in A. Proust, *Archives de l'Ouest*, Série A, Opérations électorales de 1789, II, Paris, Lacroix Verboeckhoven, 1867-1868, pp. 172-173

303 L. M. de La Révellière-Lépaux, *Mémoires*, Plon, Paris, 1895, t. I, p. 60.

304 *Cahier des vœux, doléances et réclamations des habitants de la ville de Bellocq*, in *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, série I (1787-1789), 96 voll., Paris, Dupont-CNRS, 1867-1990, t. II, pp. 275-276.

305 *Très humbles et très respectueuses plaintes, doléances et observations des habitants de la paroisse de Frayssinet-le-Gélat en Quercy*, in *Cahiers de doléances de la sénéchaussée de Cahors*, a cura di V. Fourastié, Cahors,

però rigettata, per “demander le mariage des pretres dont le célibat intervertit l'ordre de la nature”³⁰⁶.

Tra questi *cahiers*, si staglia quello del Terzo stato del distretto dei Teatini di Parigi, per il grado in cui sa anticipare i provvedimenti adottati successivamente dalla Costituente³⁰⁷: vi si reclama la libertà di matrimonio per il clero insieme al divorzio, e la soppressione degli ordini regolari vi è considerata necessaria perché essi sono “contraires au voeu social”. Tali richieste sono inserite tra gli “Objets d'utilité générale”, insieme all'abolizione dei diritti feudali, della venalità delle cariche, della nobiltà ereditaria, dei privilegi, e insieme alla richiesta di eguaglianza nell'accesso alle cariche civili e militari: a tutti quei provvedimenti, cioè, volti all'eversione dei corpi separati dell'Antico regime, nobiltà e clero³⁰⁸.

Oltre a questi *cahiers* “ufficiali”, le patenti reali di convocazione degli Stati Generali sollecitavano anche la redazione di *cahiers* e *mémoires* individuali, o di corporazioni, che sottoponevano alla rappresentanza della nazione proposte di riforma per il bene e la prosperità del regno. Anche tra questo secondo tipo di *cahiers* non mancava la questione del celibato. Curioso è il *cahier* di un anonimo “seigneur de Normandie”, interamente redatto in versi, in cui si spiegava che

“Plusieurs Cahiers ont dit, parlant du célibat, / Qu'il est contraire aux mœurs, au bien de tout état, / Quand la bouche prononce un vœu contre nature / Le cœur peut il jurer de n'être pas parjure? / Les Moines, les Abbés, les Maltois Chevaliers / Tôt ou tard pourront joindre aux mirthes des lauriers. / Que servent aux humains les vertus des vestales? / Les plus belles vertus sont vertus conjugales. / Par des vœux indiscrets, dans un triste couvent, / Par humeurs, ou caprice, on se jette souvent. / Que tout vœu soit annal, vu l'inconstance humaine”³⁰⁹.

Il parigino Joseph Charron, del distretto di Notre-Dame de Bonne Nouvelle a Parigi, non vedendo accolte dall'assemblea le sue idee da sottoporre agli Stati Generali, decise di pubblicarle separatamente in un opuscolo in cui il matrimonio dei preti è reclamato unitamente al divorzio, in quanto misure essenziali “pour réformer les mœurs”³¹⁰. Nei *cahiers* dei giuristi, l'abolizione del celibato era richiesta insieme al divorzio, come ad esempio nel trattato di Hubert de Matigny³¹¹. Nell'imponente progetto di riforma ecclesiastica presentato agli Stati Generali dal giurista Guy Jean Baptiste Target, trovano spazio anche l'abolizione del celibato e del voto di castità: “le sacrement de l'ordre ne supposera plus, ni demandera le voeu du célibat” e “Le voeu du célibat sera également

Coueslant, 1908, pp. 143-144.

306 A. Proust, *Archives de l'Ouest*, I, p. 110

307 T. Tackett, *The West in France in 1789*, p. 340.

308 *Cahier pour les tiers-état du district de l'église des Théatins à Paris*, in *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, série I, 1787-1799, t. V, p. 316.

309 *Cahier d'un seigneur de Normandie ou Projet de bien public à faire aux Etats-généraux*, s.n.t., 1789, pp. 11-12.

310 J. Charron, *Cahier d'un citoyen de Bonne-Nouvelle*, in *Les élections et les cahiers de Paris en 1789*, a cura di C. -L. Chassin 4 voll., Paris, Jouaust et Sigaux, 1888, t. I, pp. 488-490.

311 H. de Matigny, *Traité philosophique, théologique et politique de la loi du divorce, demandée aux Etats-généraux, où l'on traite la question du célibat des deux sexes, et des causes morales de l'adultère*, s.l., s.n.t., 1789.

prohibé aux religieux”³¹².

In questo *corpus* di *cahiers* spiccano, infine, quelli scritti da ecclesiastici. Ne sono esempio l'anonimo *Mémoire sur le célibat des curés de campagne*³¹³, le *Lettre sur le célibat des prêtres* di Denis Le Fèvre, curato di Meaux³¹⁴, e le *Plaintes et doléances de M. l'abbé T****, scritte dal canonico Teillard, curato del capitolo di Notre-Dame-du-Chateau-de-Beaujeu nel Beaujolais³¹⁵. Pierre Nicolas Tabourier, curato di Chartres e autore del *Tableau moral du clergé de France*, proponeva l'elezione dei vescovi, l'abolizione della decima, la soppressione di canoniche e cappellanie *sine cura* e l'obbligo di residenza - tutte riforme successivamente attuate nel luglio 1790 con la Costituzione civile del clero - nonché l'abolizione del celibato ecclesiastico: “Le mariage est commandé par la nature et sanctifié par Dieu. Dans le pretre, la nature est vaincue, dit-on? Oui, mais combien d'enfants trouvés!”. Sicché Tambourier concludeva per una significativa riduzione del numero di ecclesiastici o per la libertà di matrimonio³¹⁶.

Di evidente ispirazione rousseauiana sono le lettere di Le Fèvre, in cui il modello fornito dalla *Profession de foi du vicaire savoyard* si traduceva in costanti rimandi biografici alla vita del curato. Come è noto, anche il vicario savoiaro di Rousseau aveva sperimentato personalmente l'innaturalità del celibato:

“J'appris ce qu'on vouloit que j'apprisse, je dis ce qu'on vouloit que je disse; je m'engagai comme on voulut, et je fus fait prêtre. Mais je ne tardai pas à sentir qu'en m'obligeant de n'être pas home j'avois promis plus que je ne pouvois tenir”³¹⁷.

In maniera del tutto analoga, anche Le Fèvre si confessava “destiné à la Prêtrise” dalla volontà dei genitori³¹⁸, e come per il vicario savoiaro anche per Le Fèvre all'ordinazione seguiva ben presto la scoperta delle “sensations” accese dall'altro sesso, contro cui egli aveva cercato di opporre inutilmente resistenza: anche Le Fèvre, infatti confessava di aver ceduto alla passione sensuale e di aver dovuto poi “expier le scandale” come il vicario savoiaro: ingiurie, condanne ed infine l'espatrio. “C'est à cette loi fatale que j'attribue toutes les traverses que j'ai essuyés”³¹⁹, concludeva Le Fèvre, mentre la facoltà di sposarsi, di avere una moglie e una famiglia, lo avrebbe preservato dallo “scandalo” e consentito la felicità.

312 [G. J. B. Target], *L'Esprit des cahiers, présentés aux États-Généraux de l'an 1789, augmenté de vues nouvelles, ou Projet complet de la régénération du royaume de France. Le tout en bref*, s.l., s.n.t., 1789, pp. 327-328.

313 *Mémoire sur le célibat des curés de campagne*, s.l., s.n.t., 1789.

314 D. J. C. Le Fèvre, *Lettre sur le célibat des prêtres*, s.l., s.n.t., 1789.

315 [J. P. Teillard], *Plaintes et doléances de M. l'abbé T*** concernant le Célibat ecclésiastique*, s.l., s.n.t., 1789.

316 [P. N. Tabourier], *Tableau moral du clergé de France, sur la fin du XVIII siècle ou le Clergé français avant les États généraux, et ce qu'il doit devenir après*, Paris, 1789, pp.130-132.

317 J. -J. Rousseau, *Émile*, p. 566.

318 D. J. C. Le Fèvre, *Lettre sur le célibat*, pp. iii-viii.

319 *Ivi*, p. ix.

La famiglia, come dimensione preservatrice della morale, era anche rivendicata rousseauianamente nel *Mémoire sur le célibat des curés de campagne*. Ispirandosi alle indicazioni educative fornite da Rousseau nell'*Émile*, l'anonimo autore denunciava la triste sorte del clero di campagna, che all'isolamento sociale e geografico sommava l'isolamento affettivo. La “languueur” e la “mélancolie” che affliggeva il clero di campagna era la causa dei tanti comportamenti negativi, che costituivano una minaccia per la moralità individuale (egoismo, avarizia, ingordigia) e sociale (reati sessuali, inosservanza degli obblighi di culto)³²⁰. A tali disordini, il *Mémoire* opponeva la vita familiare, nella quale il curato era protetto dalle cure della moglie che, come aveva scritto Rousseau nell'*Émile*, doveva occuparsi dei “soins du ménage” e preservare la pace domestica³²¹.

La stretta interdipendenza tra istituzione famigliare e sfera pubblica era anche al centro dello scritto dell'abate Teillard. Riannodandosi al discorso naturalista sulla sessualità, che poneva il legame sessuale a fondamento della famiglia e ne faceva il primo presupposto dei legami sociali, anche Teillard denunciava il celibato obbligatorio come fonte di egoismo, avarizia e ambizioni personali, proprio perché escludeva gli ecclesiastici da quei legami famigliari, che formavano l'ordito e la trama del tessuto sociale. Gli ecclesiastici,

“ayant une fois osé se dispenser de la plus importante de leurs obligations envers la société, celle de lui donner de nouveaux citoyens par un mariage légitime, & brisé ce premier des liens, le seul qui attache véritablement à elle; ne connaissant point ces relations si douces & si puissantes, que les titres précieux d'époux & de père établissent entr'elle & les autres citoyens, & qui rappellent sans cesse dans leurs cœurs l'amour de la patrie, ils n'y tiennent plus que par des rapports purement personnels, & qui ne peuvent jamais réveiller en eux aucun sentiment d'amour public & ne leur laissent au contraire qu'une indifférence absolue pour la société”³²².

Sicché il corpo ecclesiastico proprio in quanto libero dai vincoli famigliari e a maggior ragione da quelli civili, si poneva secondo Teillard come un corpo antisociale, potenzialmente sedizioso:

“S'il arrivoit donc qu'une de ces classes voulût s'écarter du plan général, tracé par la nature & la raison, faire d'autres loix, établir d'autres principes, suivre un régime absolument contraire à celui de la société entiere, elle tendroit directement à la bouleverser & en rompre tous les liens; & voilà précisément ce que fait cette classe nombreuses d'ecclésiastique célibataire en France, & dans toute la catholicité”³²³.

Il clero era quindi “une troupe d'ennemis [...] toujours prêts à s'armer contre les autres classes de la société”³²⁴, di cui egli denunciava il carattere sovversivo, riecheggiando nelle sue parole quella critica politica all'ordine ecclesiastico, che era già stata formulata dal pensiero repubblicano e radicale all'inizio del secolo. L'aspetto più rilevante del *Mémoire* di Teillard era infatti la volontà “declericalizzante” che lo conduceva ad affermare che

320 *Mémoire sur le célibat des curés de campagne*, pp. 1-9.

321 *Ivi*, p. 9.

322 [J. P. Teillard], *Plaintes et doléances de M. l'abbé T****, p. 24.

323 *Ivi*, p. 23.

324 *Ivi*.

“entre ne point avoir du tout d'ecclésiastiques, ou n'en avoir que de célibataires, il vaudroit beaucoup mieux, selon moi, qu'[on] se décidât pour le premier parti”³²⁵.

A questo campione di scritti è possibile aggiungere una voce femminile, quella dell'autrice delle *Motions adressées à l'Assemblée en faveur du sexe*³²⁶, pubblicate anonime - stando a quanto si affermava nella *motion* - da una ex-novizia che aveva abbandonato il chiostro poco prima della professione dei voti solenni³²⁷. Anche qui veniva esaltato il ruolo moralizzatore della famiglia, ma da un punto di vista femminile: l'autrice faceva riferimento ai ruoli famigliari femminili - madri, mogli, sorelle - per convincere i deputati del fondamentale ruolo sociale di educatrici assolto dalle donne³²⁸. La rappresentazione del chiostro fornita dall'autrice in questo *cahier* riprendeva i motivi ricorrenti della letteratura settecentesca sulla clausura: la monacazione imposta dai genitori³²⁹, il paragone tra chiostro e tomba³³⁰, le sofferenze derivanti dal desiderio sessuale inappagato³³¹, il dispotismo tirannico esercitato dalla superiora³³². A questi motivi se ne aggiungeva uno inedito: il sovraffollamento dei chiostri, dove

“innocentes victimes, différentes de caractère, comme de physionomie, sont forcées de vivre ensemble, sans aucun rapport de convenance; journellement elles doivent se prêter à ce qui ne leur convient pas, sacrifier leur goût, leur volonté...”³³³.

Ma era soprattutto in nome della libertà e per la fine di ogni schiavitù che l'autrice domandava l'abolizione dell'obbligo di clausura e castità:

“si nous naissons tous libres, si vous vous proposez de rompre tous les liens de la servitude, vous ne pourrez délaissier ces expirantes captives, également nées pour la liberté”³³⁴.

Tra le innumerevoli pubblicazioni del 1789 non mancarono ovviamente quelle in difesa dell'obbligo di celibato. Vale qui la pena citare l'opera di Claude Fauchet³³⁵, abate e futuro vescovo costituzionale³³⁶, presentata all'Assemblea il 13 agosto del 1789³³⁷, e rappresentativa della risposta critica del cattolicesimo moderato alle posizioni degli abolizionisti. Fauchet liquidava come “misérable” l'argomento demografico, poiché i dati forniti per l'abolizione (quelli già forniti

325 *Ivi*, p. 29.

326 *Motions adressées à l'Assemblée en faveur du sexe*, s.n.t., [imprimerie veuve Delaguet, Paris]

327 *Ivi*, p. 4.

328 *Ivi*, p. 5; vedi S. Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, Los Angeles London, University of California Press, 2004, pp. 74-75.

329 *Motions adressées à l'Assemblée en faveur du sexe*, 1789, s.n.t., [imprimerie veuve Delaguet, Paris], p. 9

330 *Ivi*.

331 *Ivi*, p. 7.

332 *Ivi*, p. 8.

333 *Ivi*, p. 8.

334 *Ivi*, p. 10.

335 C. Fauchet, *De la Religion Nationale*, Paris, Bailly-Desenne-Lottin, 1789.

336 R. Hermon-Belot, *L'abbé Fauchet*, in *La Gironde et les Girondins*, a cura di F. Furet, M. Ozouf, Paris, Payot, 1991, pp. 329-349.

337 C. L. Chassin, *Les élections et les cahiers de Paris en 1789*, 1889, p. 411.

dall'abbé de Saint-Pierre nel '37 che calcolavano una perdita di 80.000 uomini e 20.000 donne) erano trascurabili rispetto alla popolazione totale. D'altronde - come sottolinea la storica Carol Blum - all'ansia per la *dépopulation* che aveva dominato il primo Settecento, si era andato affiancandosi, anche sulla scorta del pensiero fisiocratico, un approccio più scettico e meno catastrofico in tema di decremento demografico³³⁸. A preoccupare il vescovo Fauchet, infatti, non era tanto l'argomento popolazionista, quanto il pericoloso e a suo avviso errato ricorso al diritto naturale:

“Les motifs tirés de la loi naturelle, pour exiger que les prêtres se marient, non seulement sont impies, puisque l'évangile approuve l'état libre de la chasteté; mais ils sont absurdes; il s'ensuivroit que tous les hommes seroient obligés de se marier, sous peine de transgresser la loi de nature; ce qui n'est pas vrai, ce qui n'a été jugé vrai nulle part”³³⁹.

Per Fauchet considerare la sessualità e i sentimenti al pari dei bisogni naturali, e fondare su questo appello alla natura la tesi dei diritti naturali, era un'operazione del tutto arbitraria: i veri bisogni naturali erano essenziali alla vita, “il faut les satisfaire ou mourir”, mentre il desiderio sessuale - sosteneva il vescovo - era al più da considerarsi un'inclinazione, a cui in ogni caso si poteva resistere senza conseguenze negative³⁴⁰. L'unica obiezione sollevata dagli abolizionisti che egli accettava di discutere era quella sul concubinato. Consapevole di quanto gli scandali sessuali indebolissero l'autorità ecclesiastica, egli concedeva che la difficoltà di rispettare la continenza potesse esporre il clero a delle “chutes déplorables”: ciononostante egli rifiutava come soluzione il matrimonio del clero che andava semmai selezionato con maggior cura. Come già avevano sostenuto i difensori intransigenti della tradizione all'epoca del *Dei Pregiudizi del Celibato*, anche per Fauchet l'abuso non giustificava il cambiamento:

“N'y a-t-il pas des malheureux dans le sacerdoce qui sont des athées? En conclura-t-on qu'il ne faut pas obliger les prêtres de croire en Dieu?”³⁴¹

3. “Une plume pour défendre la nature” : la pubblicistica del biennio 1790-1791

Se queste pubblicazioni testimoniano delle aspettative di rinnovamento suscitate dalla convocazione degli Stati Generali, anche rispetto al tema del celibato, è però dopo i decreti di eversione della feudalità del 4 agosto che gli interventi in favore dell'abolizione del celibato si moltiplicarono a dismisura, tanto da lasciar pensare ad una vera e propria campagna d'opinione per la libertà di matrimonio degli ecclesiastici che continuerà fino al 1791.

338 C. Blum, *Strenght in Numbers*, p. 179.

339 P. Fauchet, *De la Religion Nationale*, p. 172.

340 *Ivi*.

341 *Ivi*, p. 174

Con un decreto del 28 ottobre 1789 l'Assemblea Costituente sospese provvisoriamente la professione dei voti dell'uno e dell'altro sesso, mentre il 2 novembre, com'è noto, nazionalizzava i beni ecclesiastici. Dall'opinione pubblica tali interventi vennero accolti come espressione della volontà di utilizzare le ricchezze ecclesiastiche per il bene dello Stato, ponendo fine a quella posizione di indipendenza e superiorità del clero che era costruita sui suoi privilegi. Tale era l'opinione dell'elemosiniere della Guardia nazionale parigina Etienne Bernet de Boislorette, che infatti in un suo opuscolo invitava l'Assemblea nazionale a “achever [son] ouvrage”, abolendo l'altra forma di privilegio e separazione del clero oltre le ricchezze, ossia il celibato obbligatorio³⁴². L'appello a colpire sia i beni che le persone era anche formulato da un gruppo di religiose, che così si rivolgevano ai deputati dell'Assemblea:

“Vous allez employer le revenu de nos Maisons au soulagement de l'État. Ah! Nosseigneurs, employez-y pareillement nos personnes. Pourriez-vous, sans injustice, différencier l'usage des uns et des autres? Nous avons fait, il est vrai, vœu de chasteté; mais on nous assure que la chasteté n'est point incompatible avec le mariage. Dieu bénisse l'Auteur de cette idée”³⁴³.

L'insieme della pubblicistica del biennio 1790-1791 sull'obbligo di celibato per il clero secolare e regolare è però costituito da un corpus ampio e variegato, ben lontano dall'esprimere una voce unanime: per i più moderati l'abolizione dell'obbligo era intesa solo come un'interna riforma ecclesiastica, che oltretutto non era innovatrice, poiché veniva considerata come un ritorno alla disciplina della cristianità primitiva; per i più radicali invece essa rappresentava un provvedimento necessario per “declericalizzare” la religione cattolica ed adattarla ai criteri razionali e illuminati sui cui si intendeva costruire il nuovo ordine politico. Tuttavia all'interno di questa campagna pubblicistica è possibile individuare alcuni denominatori comuni, che consentono di cogliere rotture e continuità rispetto al dibattito prerivoluzionario.

Al centro del “discorso rivoluzionario” sul celibato vi era la filosofia:

“Je pourrais citer des hommes apostolique, des conciles, des canons, des synodes, des saints peres, des saints évêques, des bons prêtres, des monumens....Mais pourquoi de l'érudition, quand on dit une vérité écrite dans le livre éternel de la raison suprême? Jean Jacques l'a répétée...”³⁴⁴

E la ragione:

“Lors meme que l'experience ne nous éclaireroit aucunement sur les effets que nous devrions attendre de l'abrogation du Célibat, il me semble qu'il suffiroit de consulter la raison, le bon sens, pour appercevoir combien seroit heureuse l'influence du mariage sur le Clergé”³⁴⁵.

Anche gli autori più moderati e prudenti adottarono un approccio politico: ad esempio, per valutare

342 E. Bernet, *Réclamation du droit le plus cher à l'homme*, Paris, s.d., s.n.t., [1790].

343 *Offrande d'un nouveau genre, et supplique adressée à l'Assemblée Nationale par des religieuses de Paris, tendante à obtenir leur restitution au siècle, & la faculté de se marier*, Paris, s.n.t., 1789, pp. 7-8.

344 E. Bernet, *Réclamation du droit le plus cher à l'homme*, Paris, s.n.t., s.d. [1790], p. 4.

345 *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, s.l., s.d. [1789], p. 38

la possibilità di abolire il celibato, l'anonimo e prudente autore delle *Observations sur le célibat des prêtres* indicava una serie di criteri tutti mondani: “les avantages à toute la Société”, “le bien général” e la capacità “umana” di osservare la castità³⁴⁶. La progressiva secolarizzazione dell'ottica a cui si guardava alla chiesa e al clero, se era stata inaugurata dagli illuministi radicali che miravano al bene dello Stato e dei cittadini, era ormai divenuta imprescindibile, specialmente per quei *prêtres patriotes* che certo consideravano l'abolizione dell'obbligo un ritorno alle origini evangeliche, ma che la valutavano in base ai vantaggi che avrebbe prodotto per tutta la società³⁴⁷.

La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 coincise con una svolta nel dibattito politico, anche rispetto alla questione del celibato³⁴⁸. L'articolo X, che proclamava la libertà di coscienza e garantiva il pluralismo religioso parlava però implicitamente di *police des cultes*³⁴⁹: tale riconoscimento del diritto dello Stato di sorvegliare le manifestazioni esterne dei culti era sfruttato dall'avvocato Claude Basire, futuro deputato alla Legislativa vicino ai Cordiglieri, per ribadire la competenza del legislatore sulla disciplina ecclesiastica ed in particolare sul celibato. L'impegno a garantire la convivenza di più culti, ormai garantito per legge, lo conduceva a sostenere la necessità di un controllo sul buon ordine del culto:

“Le législateur les voit [les différens cultes] tous devant lui avec la plus parfaite impartialité; il ne les juge point; il les surveille en les protégeant: il en observe les ministres; il doit les contenir dans les bornes d'une liberté bien entendue”³⁵⁰.

Poiché la chiesa cattolica godeva in Francia di una posizione dominante, a maggior ragione il legislatore doveva, secondo Basire, intervenire sugli aspetti della disciplina contrari ai nuovi principi³⁵¹.

“Je conclus de tout ce que je viens de dire, que le célibat des pretres n'émane pas de la volonté de Dieu; que ce n'est dans la religion qu'un mauvais article de discipline, et que le législateur a le droit de s'opposer à l'exécution de tout règlement de cette nature, formé par les ministres des différens cultes, quand il se trouve contraire aux principes de l'ordre social, et qu'il nuit à la prospérité de la nation”³⁵²,

346 *Observations sur le célibat des prêtres, la perpétuité des vœux monastiques, et le sort que l'on veut faire aux curés*, Paris, Lacloye, 1789, p. 7.

347 C. Langlois, “Religion, culte ou opinion religieuses: la politique des révolutionnaires”, *Revue française de sociologie*, 30, 1989, p. 483.

348 J. I. Israel, *Democratic Enlightenment*, pp. 908-909.

349 “Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi”; “Subrepticement l'État, partout ailleurs malmené ou suspecté dans la *Déclarations des droits*, retrouve soudain sa capacité présumée de faire respecter 'l'ordre public', dans les limites, il est vrai, de la 'loi'”, vedi C. Langlois, “Religion, culte ou opinion religieuses: la politique des révolutionnaires”, p. 480.

350 C. Basire, *Du mariage des prêtres. Opinion de Claude Basire, prononcée à la société des amis de la Constitution, établie à Dijon, le 7 aout 1791*, Dijon, Defay, 1791, p. 8.

351 “Le culte catholique n'a pas le privilège de se soustraire à cette surveillance indispensable; elle est même plus nécessaire pour lui que pour tout autre, parce qu'il est plus étendu, et qu'il lui seroit plus facile de luter avantageusement contre le gouvernement. Ce principe de droit public est incontestable”, C. Basire, *Du mariage des prêtres*, p. 9.

352 *Ivi*, p. 9.

Ma il vero elemento di rottura rispetto al dibattito prerivoluzionario fu il principio di eguaglianza proclamato con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. In nome dell'eguaglianza, gli ecclesiastici non vennero più considerati come membri del primo ordine - uomini e donne destinati agli uffici divini e per questo privilegiati e separati dal resto della società - ma come individui. Da ciò derivava una lettura del corpo³⁵³ che, sottolineando il dato biologico, insisteva sull'uguaglianza con gli altri esseri umani : “Ils ne sont pas des Anges; ils sont des hommes”³⁵⁴; “Le ciel, en nous créant, nous fit hommes”³⁵⁵; “Auriez-vous la folles prétention de vouloir nous persuader que vous êtes nés d'une autre espèce que nous?”³⁵⁶. La desacralizzazione del corpo fisico - del re, degli ecclesiastici - fu, secondo la tesi della storica Dorinda Outram, uno degli elementi che permisero di concepire l'eguaglianza³⁵⁷. Per quanto riguardò il clero, questa insistenza sulla dimensione umana non aveva solo il valore polemico di dimostrare la sproporzione tra le possibilità umane e la difficoltà della continenza (come peraltro venne sostenuto in molti *pamphlets*³⁵⁸), ma aveva anche un significato ideologico. La rivendicazione della dimensione “corporale” degli ecclesiastici sottendeva infatti una nozione di eguaglianza fisica, in senso esplicitamente biologico, intesa quale eguale sottomissione alle leggi biologiche di natura:

“Voudriez-vous nous faire croire que quelques mots prononcés sur vous, par un mortel comme vous, eussent éteints toutes vos facultés physiques? Vous ne serez pas assez hardis pour dire devant l'homme éclairé, que vous avez des moyens de vaincre tous les penchans de la nature?”³⁵⁹.

La tesi dell'istinto naturale alla sessualità, come moto presociale e necessario, che aveva preso le mosse dal materialismo di Diderot e Buffon, si trasformava ora, attraverso il prisma dell'eguaglianza, nella comune, umana soggezione all'impero della natura³⁶⁰:

“Nulle puissance sur la terre n'a le droit de dire à un homme: je te défends d'être père”³⁶¹; “Ne sait-on pas qu'il est au cœur de l'homme des passions nées avec lui, antérieures à toute loi positive, à toute convention sociale & que, de toutes les passions, la plus universelle, la plus énergique est, sans contredit, celle qui pousse un sexe vers l'autre?”³⁶².

In piena continuità con il dibattito precedente, anche nella campagna d'opinione del '90-'91 si fece

353 A. de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, p. 286.

354 *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, p. 6.

355 *Adresse à MM. Les députés des 83 départements de la France, pour le mariage des prêtres, le 17 Juillet 1790*, s.l., s.n.t., p. 36.

356 *La religion sans prêtres, ou le Catéchisme de l'honnête homme; suivi d'un chapitre sur le célibat*, Paris, s.n.t., 1790, p. 53.

357 D. Outram, *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 159.

358 *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, p. 3; H. de Bassville, *Le cri de la nation à ses pairs, ou rendons les prêtres citoyens*, Paris, Imprimerie de Monsieur, 1789, p. 4; *Observations sur le célibat des prêtres*, p. 10.

359 *La religion sans prêtres*, p. 53.

360 *Le vœu de la Nature, ou, La nécessité de marier les prêtres*, s.l., s.n.t., s.d.

361 J. Jallet, *Sur le mariage des prêtres*, Paris, Dupont, II édition, 1791, p. 33.

362 *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, p. 5.

ampio uso del discorso medico³⁶³. Esempio eloquente fu il ricorso alla “relazione Blanchet”, poi ripreso da Buffon, sulle malattie prodotte dalla continenza. In un *pamphlet* intitolato *Les funestes effets de la vertu de chasteté*³⁶⁴ la “relazione Blanchet” veniva indirizzato all'Assemblea nazionale, per informarla dei doveri “au dessus des forces humaines” a cui erano obbligati gli ecclesiastici. Seguiva un appello rivolto a Sieyès in cui si citavano passi tratti dall'opera di Jacques Gaudin.

Collegato al tema delle patologie della continenza, era ancora una volta quello della corruzione morale: “[les ecclésiastiques] scandalisent & se dégradent bien autrement que le reste des hommes”³⁶⁵. Sul tema degli scandali insistette soprattutto una pubblicistica scandalistica e scabrosa, che comprendeva *La chemise levée*³⁶⁶, *La Bastille dévoilée*³⁶⁷, *La chasteté du clergé dévoilée*³⁶⁸, *La Police de Paris dévoilée*. I tre *pamphlets* non erano altro che presunte raccolte di processi verbali e di rapporti redatti dalla polizia negli anni '50 e '60 sugli ecclesiastici scoperti con prostitute. Oltre a svelare l'ampia inosservanza del celibato e della castità da parte del clero,³⁶⁹ servivano - così si giustificava l'editore, Dominique Darimajou -

“à éclaircir la question importante du mariage des prêtres, qui a fait dernièrement tant de bruit dans un des districts de la capitale. Il fournit d'abord un terrible argument contre la pratique de la loi qui prescrit aux prêtres le célibat”³⁷⁰.

Darimajou si riferiva alle sedute dell'assemblea del distretto di Saint-Etienne-du-Mont, a Parigi, tenute il 27 novembre e poi il 4 e 12 dicembre 1789, nelle quali si era discussa la questione del celibato ecclesiastico: vale la pena di spendervi qualche parola, perché consentono di illustrare un altro tema cardine emerso nel 1789, l'incompatibilità tra il celibato obbligatorio e la cittadinanza. La discussione prese le mosse da una mozione sull'esonazione dei curati e dei vicari dal servizio della Guardia nazionale del distretto. L'abbé Cournand, professore di letteratura francese al *Collège Royal*, oppose un emendamento in cui, per ovviare a tale esclusione, considerata una decurtazione dei doveri di cittadinanza, reclamava la libertà di matrimonio. Si aprì quindi un dibattito che durò

363 H. de Matigny, *Traité philosophique, théologique et politique de la loi du divorce, demandée aux Etats-généraux, où l'on traite la question du célibat des deux sexes, et des causes morales de l'adultère*, s.l., s.n.t., 1789, pp. 22-34; *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, pp. 6-7.

364 *Les Funestes effets de la vertu de chasteté dans les prêtres ou Mémoire de M. Blanchet. Suivi d'une Adresse envoyée à l'Assemblée Nationale*, Paris, De l'Imprimerie de l'Abbé de Saint-Pierre, 1791.

365 *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, p. 7.

366 *La Chemise levée, ou Visites faites à l'abbaye de Montmartre, dans plusieurs maisons religieuses; avec une idée sur la nécessité d'une prochaine suppression des monastères, si l'on veut extirper le despotisme*, s.n.t. [1789].

367 [L. P. Manuel], *La Bastille dévoilée, ou Recueil de pièces authentiques pour servir à son histoire*, Paris, Desenne, 1789.

368 [D. Darimajou], *La Chasteté du clergé dévoilée ou Procès-Verbaux des déancces du clergé chez les filles de Paris, trouvés à la Bastille*, Rome [Paris], 1790.

369 A. de Baecque, *Le corps de l'histoire*, p. 266 e ss; J. Mc Manners, *Church and Society in Eighteenth-Century France. The Religion of the People and the Politics of Religion*, Oxford University Press, Oxford New York, 1998, p. 290 e ss.

370 [D. Darimajou], *La Chasteté du clergé dévoilée*, pp. xx-xxi.

due riunioni, i cui processi verbali furono pubblicati³⁷¹, e che stando alle fonti attirò un pubblico numeroso proveniente da tutta Parigi³⁷².

Oltre ai temi ricorrenti già visti, come il rifiuto dell'argomento di autorità fornito dalla tradizione, “J'oserai me passer du secours des livres” affermava Cournand capofila degli abolizionisti, e la denuncia degli scandali sessuali derivanti dall'inosservanza della continenza, la discussione riguardò l'incompatibilità dell'obbligo di celibato con il principio dell'eguaglianza dei cittadini. Anche qui l'eguaglianza venne considerata anzitutto come comune sottomissione degli uomini alle leggi naturali e biologiche. Ma gli argomenti che emersero erano di natura prettamente politica. Il celibato obbligatorio era considerato, insieme alle ricchezze e ai privilegi del clero la base su cui si fondava “l'esprit de corps” del primo ordine, solo parzialmente intaccato dal decreto del 2 novembre 1789: l'abolizione del celibato era divenuta allora la misura necessaria per la piena uguaglianza politica, perché solo permettendo a tutti i cittadini di accedere al matrimonio e alla paternità legittima, era possibile soddisfare i criteri rousseauiani³⁷³ del buon cittadino:

“Nul n'est bon citoyen, s'il n'est pas bon fils, bon père, bon ami, bon époux”³⁷⁴.

L'esaltazione del matrimonio e della famiglia quale luogo di naturale realizzazione morale dell'uomo e della donna, che emerge prepotentemente nella pamphlettistica del 1789-1790³⁷⁵, deve essere ricondotta - come sottolinea uno dei più importanti studiosi della Rivoluzione francese, Michel Vovelle - alla mentalità giacobina contraria a forme di sessualità caratteristiche dell'Antico Regime, come il libertinaggio e soprattutto il celibato³⁷⁶. La critica al celibato contribuirebbe quindi alla costruzione di un modello ideale di legame matrimoniale, fondato sull'amore e sull'unione della coppia, necessario per garantire la famiglia, cellula elementare su cui costruire il nuovo ordine politico e sociale. Infatti, se la storiografia ha sottolineato l'importanza del nuovo modello familiare su cui i rivoluzionari costruirono progressivamente una nuova nozione di cittadinanza³⁷⁷,

371 [A. de Cournand], *Le mariage des pretres ou récit de ce qui s'est passé à trois Séances des Assemblées générales du District de Saint-Etienne-du-Mont*, s.l., s.n.t., 1790; *Réponse d'un curé de campagne à la motion scandaleuse d'un pretre faite dans l'assemblée générale du District de S.Etienne-du-Mont pour le mariage des pretres*, Paris, 1790.

372 [A. de Cournand], *Le mariage des pretres*, p. 15; vedi anche la testimonianza di C. Desmoulins: “La motion de M. l'Abbé de Cournand sur le mariage des Prêtres, y étoit discutée pour la troisième fois. Le concours des Citoyens fut prodigieux ce jour-là. Jusqu'à dix-neuf Orateurs eurent la parole pour & contre. On put remarquer que le Clergé étoit encore le même qu'au sixième siècle”, *Révolutions de France et de Brabant*, 4, 1790, pp. 148-149.

373 “comme si ce n'étoit pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen”, Rousseau, *Émile*, t. IV, p.700.

374 Articolo IV, capitolo *Devoirs*, della *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen* dell'anno III.

375 J. Jallet, *Sur le mariage des prêtres*, p. 33; *La religion sans prêtres*, p. 50; *Du mariage des prêtres et des religieuses*, p. 3; *Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique*, p. 39; E. Bernet, *Réclamation du droit le plus cher à l'homme*, pp. 10-11.

376 M. Vovelle, *La Rivoluzione francese: mutazione o crisi dei valori?*, in *Ideologie e mentalità*, Napoli, Guida, 1989 (1982), pp. 298-299.

377 S. Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*.

le critiche mosse all'obbligo di celibato mostrano in modo speculare i motivi per cui l'esclusione dal matrimonio degli ecclesiastici venne considerato “un attentat contre la nation”³⁷⁸.

L'isolamento affettivo determinato dalla mancanza di legami affettivi è considerato fonte di egoismo: “Le célibat isole l'homme, l'isolement rend égoïste, l'égoïsme rend insocial”³⁷⁹. Inoltre l'esclusione dalla vita affettiva è ora considerata politicamente incompatibile con il valore della fraternità sui cui si è costituita la nazione:

“Voeu anti-social inconstitutionnel. Que dit la voix de la société? Citoyens, unissez tout: esprits, coeurs, corps, fortunes, travaux, soupirs, gémissens, peins, larmes, ris, jeux, plaisirs; mariez tous; que l'ordre préside à ces unions honorable: voilà la vraie politique, voilà la vraie constitution”³⁸⁰.

E questo perché la mancanza di legami famigliari veniva considerata fonte di indifferenza per la cosa pubblica, anzitutto da un punto di vista sentimentale ed emotivo:

“[le célibat] n'a jamais servi qu'à rendre l'homme indifférent au bonheur de ses semblables puisqu'elle l'isole par le fait, de tout ce qui fait le rapport de la société”³⁸¹.

Ma l'isolamento era negativo anche da un punto di vista sociale e “patrimoniale”:

“Le célibat religieux n'est pas un ordre canonique, mais simplement une loi sociale [...]. C'est donc comme convention sociale que je vais l'attaquer. [...] L'homme qui n'est pas marié est hors de société, puisqu'il n'y tient par aucun nœud, et s'il y participe, ce ne sera qu'en qualité d'homme de bien; mais cette participation ne s'étendra jamais assez pour l'obliger de sacrifier son intérêt individuel pour les autres [...]. Si au contraire il est marié, sa femme, ses enfants l'intéressent, ils font partie de la société, rien ne peut l'en isoler. Il aura des raisons d'augmenter son champ patrimonial, et celui de sa femme, il verra, dans ses fatigues, l'héritage de sa famille se multiplier; il s'accoutumera à un travail dur et pénible, dont le produit fera le bien général, partie intégrante de la société; il en prendra les intérêts et la défense par obligation réciproque; père tendre, maris fidèle, vrai patriote; dans un moment où la ville sera menacé d'un ennemi, ou son réduit champêtre la proie des brigands, il se montrera par tout [...]. S'agira-t-il de nommer des officiers publics? Comme un berger fidèle, qui est tout occupé de son troupeau, dont il partage les avantages, il disposera par ses vertus, ses lumières et une confiance justement accordée, les esprits à faire un bon choix”³⁸².

Il celibato, infine, violava quel legame tra generazioni che era sotteso all'impegno rivoluzionario:

“..dans l'heureuse révolution qui vient de changer la face de la France, est-ce pour nous seuls que nous avons bravé les obstacles, affronté les périls, & que nous portons sur l'autel de la Patrie l'offrande d'une partie de nos biens? La plus part d'entre nous n'auront eu que la peine de faire éclore & de cultiver la liberté, c'est pour nos descendants que muriront ses fruits: & que sont ces fruits aux Prêtres puisqu'ils n'auront pas d'enfants?”³⁸³.

378 H. J. H. Dematigny, *De l'exclusion des prêtres du gouvernement temporel*, Paris, s.n.t., 1792.

379 D. J. C. Le Fèvre, *Lettres sur le célibat des Pretres*, p.48.

380 E. Bernet, *Réclamation du droit le plus cher à l'homme*, p. 7.

381 *La religion sans prêtres*, p. 48.

382 *Les droits et devoirs d'un peuple libre, ou le Triomphe de la liberté française*, s.n.t. [1789], pp. 80-81.

383 [A. de Cournand], *Le mariage des pretres*, p.13.

4. Il dibattito all'Assemblea Costituente

L'obiettivo della campagna pubblicistica iniziata fin dalla riunione degli Stati Generali era chiaramente quello di convincere i membri della Costituente a garantire la libertà di matrimonio anche al clero. Secondo il giornale *Révolutions de Paris* era “l'opinion publique” a reclamare questa libertà, mentre nei *clubs* si moltiplicavano le “plaintes élevées de toutes parts contre le célibat des prêtres”³⁸⁴.

In molti casi i protagonisti di questa campagna si rivolsero direttamente ai deputati, con lettere private o appelli pubblici. L'abbé Teillard, ad esempio, scrisse a Sieyès³⁸⁵; un prete di Amiens, di nome Lefetz, a Robespierre³⁸⁶; l'elemosiniere della Guardia nazionale Etienne Bernet de Boislorette si indirizzò nel marzo 1790 al pastore protestante Rabaut de Saint-Etienne³⁸⁷, in quel periodo presidente dell'Assemblea Nazionale. Nella sua lettera egli condannava l'obbligo di celibato come insensato, sacrilego, scandaloso, antisociale e barbaro. Ancora, un anonimo autore si rivolgeva, sempre nel 1790, ai deputati Mirabeau, Treilhard, Camus, Barnave, Martineau e a Rabaut de Saint-Etienne con un curioso appello in latino³⁸⁸.

Alcuni dei deputati così incalzati dall'opinione pubblica sollevarono la questione nell'Assemblea. L'abate Sieyès, che già si era pronunciato sul tema al momento della nazionalizzazione dei beni ecclesiastici³⁸⁹, presentò il 12 febbraio 1790, alla vigilia del decreto di soppressione degli ordini regolari, un “Projet d'un décret provisoire sur le clergé”, il cui articolo XIV recitava “Nul individu ne pourra à l'avenir faire le voeu antisocial de rester célibataire pendant toute sa vie”³⁹⁰: Sieyès proponeva in sostanza di vietare addirittura il celibato per legge. L'Assemblea, probabilmente per evitare di affrontare una questione così spinosa, respinse la mozione di Sieyès, limitando la discussione solo agli ordini regolari³⁹¹. Il *Comité ecclésiastique*, attraverso il suo relatore Treilhard, sottopose quindi all'Assemblea tre questioni: l'abolizione degli ordini regolari, il sostentamento dei religiosi laicizzati e il sostentamento di quelli che avessero rifiutato la secolarizzazione. Il dibattito tra i deputati si concentrò principalmente sul tema dell'utilità sociale degli ordini e sul loro mantenimento quali corpi collettivi. Solo Barnave, affermando l'esigenza di considerare i regolari in

384 *Révolution de Paris, dédiées à la nation et au district des Petits-Augustins*, 108, luglio 1791, p. 185.

385 J. P. Teillard, *Lettre à l'abbé Sieyès*, Bibliothèque Municipal de Lyon, Fonds Costes, f.1134.

386 A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904, p. 66.

387 F. E. Bernet de Boislorette, *Aumônier scandaleux. Lettre de l'abbé Bernet de Boislorette, à M. Rabaut de S.-Etienne*, s.l., s.d.[1790].

388 *Adresse à MM. Les députés des 83 départements de la France, pour le mariage des prêtres, le 17 Juillet 1790*, p. 35.

389 E. J. Sieyès, *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques*, Paris, Baudouin, 1789, pp. 16-17.

390 E. J. Sieyès, *Projet d'un décret provisoire sur le clergé. Du 12 février 1790*, Paris, Imprimerie Nationale, 1790, p. 27.

391 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XX, pp. 428-429.

quanto individui e non come membri di un ordine, fece riferimento all'incompatibilità tra l'impedimento al matrimonio derivante dai voti e i diritti dell'uomo e del cittadino, senza peraltro poter terminare il discorso perché interrotto dall'opposizione della destra clericale³⁹².

Tuttavia con il decreto del 13 febbraio 1790 l'Assemblea assestava un duro colpo alla disciplina della continenza cattolica, poiché toglieva valore legale ai voti religiosi, sopprimeva le congregazioni e gli ordini esistenti e vietava la fondazione di nuovi. Il decreto recitava infatti:

“La Loi constitutionnelle du Royaume ne reconnaitra plus de vœux monastiques solennels de personnes de l'un ni de l'autre sexe [...] les ordres et congrégations réguliers dans lesquels on fait de pareils vœux sont et demeurent supprimés en France, sans qu'il puisse en être établis de semblables à l'avenir”³⁹³.

Il decreto del 13 febbraio indusse sia i sostenitori della libertà di matrimonio che i difensori della tradizione a ritenere che l'Assemblea avrebbe presto abolito l'obbligo di celibato, anche per il clero secolare. Ad un mese dalla soppressione dei regolari il vescovo La Fare denunciava come dietro a queste riforme, fatte in nome dell'utilità generale, vi fosse la volontà di colpire la religione cattolica:

“le patriotisme de cette foule de novateur que le zèle prétendu du bien public suscite contre la loi du célibat des prêtres. A les entendre [...] c'est une institution antisociale, une loi barbare que l'humanité reprouve et que le Corps législatif ne peut trop se hâter de proscrire”³⁹⁴.

La Fare, che con il suo intervento rispondeva a Sieyès e Boislorette, che avevano definito il celibato antisociale e barbaro, temeva che l'Assemblea volesse colpire la giurisdizione ecclesiastica e mettere “sur la même ligne les institution religieuse et les institutions sociales”³⁹⁵. Egli paventava cioè che l'Assemblea considerasse la religione un “servizio pubblico” e si arrogasse di conseguenza il diritto di riformare la disciplina e l'organizzazione della chiesa francese come di qualsiasi altro ramo dell'amministrazione del regno³⁹⁶.

In effetti, come aveva giustamente intuito il vescovo La Fare, nel corso della primavera del 1790 la questione dell'obbligo di celibato ecclesiastico si intrecciò nel dibattito all'Assemblea con la

392 *Ivi*, t. XI, pp. 580.

393 Il testo completo è: “La Loi constitutionnelle du Royaume ne reconnoîtra plus de vœux monastique solennels de personnes de l'un ni de l'autre sexe: Déclarons, en conséquence, que les Ordres & Congrégations réguliers dans lesquels on fait de pareil vœux, sont & demeureront supprimés en France, sans qu'il puisse en être établi de semblables à l'avenir. Tous les individus de l'un & de l'autre sexe, existans dans les Monastères & Maisons religieuses, pourront en sortir, en faisant leur déclaration devant la Municipalité du lieu, & il sera pourvu incessamment à leur sort par une pension convenable. Il sera indiqué des Maison où seront tenus de se retirer les Religieux qui ne voudront pas profiter de la disposition des présentes. Déclarons, au surplus, qu'il ne sera rien changé, quant à présent, à l'égard des Maisons chargées de l'éducation publique & des Etablissemens de charité, & ce jusqu'à ce qu'il ait été pris un parti sur ces objets. Les religieuses pourront rester dans les Maison où elles sont aujourd'hui, les exceptant expressément de l'article qui oblige les Religieuse de réunir plusieurs Maisons en une seule.”, *Collection générale des décrets rendus par l'Assemblée nationale, et sanctionnés ou acceptés par le Roi*, Paris, Baudouin, 1793, pp. 1-2.

394 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XII, pp. 502-509.

395 *Ivi*, p. 508.

396 B. Cousin, M. Cubells, R. Moulinas, *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Centurion, 1989, p. 108.

discussione sulla Costituzione civile del clero, inaugurata il 12 aprile con la presentazione del rapporto del *Comité ecclésiastique* da parte del deputato Martineau all'Assemblea³⁹⁷. L'avvocato Martineau giustificò l'intervento dei Costituenti in materia ecclesiastica con i più classici motivi del gallicanesimo di Antico Regime: era dovere di una nazione cattolica rimediare agli abusi e alle storture della disciplina esterna, che avevano allontanato la chiesa dalla purezza primitiva, senza con ciò mettere in discussione gli aspetti dogmatici e teologici³⁹⁸. In questi termini il deputato Martineau giustificava uno dei due obiettivi che i costituenti si prefiggevano con la costituzione civile del clero, ossia estendere alla religione cattolica quei principi moderni impiegati per ristrutturare le diverse amministrazioni civili. L'altro era, come ben sappiamo, quello di regolare la remunerazione del clero, in seguito al decreto di nazionalizzazione dei beni ecclesiastici³⁹⁹.

I Costituenti si fecero carico del compito di riformare la chiesa francese perché malgrado i sentimenti di ostilità al clero e la penetrazione delle idee illuministe deiste ed atee tra i deputati, essi consideravano il culto cattolico come un servizio pubblico necessario⁴⁰⁰. Tale interpretazione “funzionale” della religione e del clero emerse in maniera eloquente nelle parole di Robespierre, quando il 31 maggio difese all'Assemblea il progetto di costituzione civile del clero dalle critiche dei deputati di destra. Robespierre considerava giusto e necessario sopprimere tutti i benefici che non corrispondessero ad un ufficio, introdurre un sistema di elezione democratica del clero, garantire un trattamento economico analogo a quello destinato a tutti i funzionari pubblici (e quindi moderato, poiché “ces traitements seront payés par le peuple, la classe la moins aisée de la société”⁴⁰¹). Per Robespierre i sacerdoti dovevano essere infatti considerati al pari degli altri funzionari pubblici, in quanto responsabili di un ufficio pubblico, ossia quello religioso di cura d'anime e amministrazione dei sacramenti. A queste misure, che rappresentarono le innovazioni più rivoluzionarie della Costituzione civile del clero⁴⁰², Robespierre aggiungeva “une observation d'une grande importance”:

“Quand il s'agit de fixer la constitution ecclésiastique, c'est à dire les rapports des ministres du culte public avec la société, il faut donner à ces magistrats, à ces officiers publics, des motifs qui unissent plus particulièrement leur intérêt à l'intérêt public. Il est donc nécessaire d'attacher les prêtres à la société par tous les liens en...”⁴⁰³.

397 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XIII, pp. 166-171.

398 T. Tackett, *Réflexions sur l'origine de la Constitution Civile du Clergé*, in *Lumières, Religions et Laïcité*, Rencontres historiques de Nancy Novembre 2005, a cura di L. Châtellier, C. Langlois, J.-P. Willaime, Paris, Riveneuve Éditions, 2009, pp. 199-207; B. Plongeron, *Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789-1792)*, in J.-M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, *Histoire du Christianisme*, t. X, pp. 319-325; A. Aulard, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, Rieder, 1925, p. 48.

399 C. Langlois, “Religion, culte ou opinion religieuses: la politique des révolutionnaires”, p. 485.

400 *Ivi*, p. 489; Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, p. 64.

401 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XVI, p. 3.

402 T. Tackett, *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*, Paris, Cerf, 1986, pp. 27-32.

403 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XVI, p. 3.

Robespierre, che intendeva esprimersi per la libertà di matrimonio per il clero, fu però interrotto, tanto dagli applausi che dalle proteste, di un'Assemblea radicalmente divisa sulla questione. Quando riuscì a riprendere la parola per concludere il suo intervento, tentò nuovamente di tornare sulla questione: “Il est un cinquième article, plus important que tous les autres, que j'aurais énoncé, si l'Assemblée l'avait permis, c'est...”, ma ancora una volta venne interrotto.

In ogni caso il discorso del deputato di Arras era abbastanza chiaro: egli considerava l'abolizione dell'obbligo di celibato come una misura necessaria per razionalizzare il funzionamento del corpo ecclesiastico e soprattutto per legare i membri della chiesa all'interesse pubblico. Un argomento, quest'ultimo, che, come si è visto, era emerso sin dall'inizio del secolo, ma che nel contesto rivoluzionario era destinato, ovviamente, ad assumere un ben maggior peso. In modo analogo anche il voto di castità dei regolari, ed in particolare quello femminile, veniva considerato incompatibile con i valori dello Stato che si andava costruendo. Durante la discussione dell'8 giugno, riguardante i capitoli femminili, il deputato giacobino Duquesnoy intervenne per condannare il voto di castità in quanto incostituzionale e in contraddizione con il ruolo femminile, ossia quello materno⁴⁰⁴.

Come dimostrano gli interventi di Pétion nel 1785 e di Barnave e Robespierre all'Assemblea, appare evidente che l'abolizione del celibato, dopo essere stata al centro della riflessione dei *philosophes* per tutto il Settecento, era passata tra le riforme difese dai giacobini. Nella prima metà del 1790 la questione si legò al dibattito sulla Costituzione civile del clero: non sorprende che tra i progetti in proposito pubblicati in questo periodo, la libertà di matrimonio compaia tra le riforme proposte. Nel *Projet de loi sur le clergé*, ad esempio, veniva ripreso l'argomento di Robespierre sull'utilità sociale dell'abolizione del celibato:

“Pour traiter ici des principaux intérêt du Clergé & de la Nation, c'est le cas sans doute de parler encore du mariage des Prêtres, question si longtems proposée, & si inutilement débattue. On oserait presque la résoudre, en répondant que les Curés étant à la fois Juges de Paix & Médecins des peuples, il n'y a plus lieu à délibérer, & qu'on doit laisser à chacun pleine liberté sur ce point. Dans un siècle de lumière, le mariage des Prêtres pourroit-il donc faire l'objet d'une difficulté sérieuse? [...] Une saine politique, l'intérêt de l'État, l'honneur des familles, la conservation des mœurs, tout prouve que l'état du mariage est le plus saint de tous; & que sa dignité, sa pureté, ne peuvent qu'accroître encore l'estime & le respect du aux Ministres des Autels”⁴⁰⁵.

L'autore sollecitava dunque i costituenti ad inserire tra gli articoli della Costituzione civile del clero anche quello che avrebbe consentito il matrimonio agli ecclesiastici, che egli formulava nei seguenti termini: “Le mariage des Ecclésiastiques sera permis & chacun ne sera comptable de sa conduite ministérielle qu'au Bureau provincial dont il dépendra”⁴⁰⁶.

404 *Ivi*, p.149.

405 *Projet de loi sur le clergé et utilité du mariage des prêtres*, Paris, Garnery Volland, 1790, pp. 7-8.

406 *Ivi*, p. 14.

Malgrado i numerosi appelli all'Assemblea tendenti ad introdurre anche la libertà di matrimonio per il clero secolare⁴⁰⁷ - come è noto - nel testo, approvato il 12 luglio 1790, non si faceva menzione della questione. Anzi, il *Comité ecclésiastique* della Costituente si premurò di assicurare i conservatori, affermando che l'Assemblea non avrebbe modificato altri aspetti della disciplina, tra cui appunto l'obbligo di celibato, oltre a quelli già toccati dalla Costituzione civile del clero⁴⁰⁸.

La controversia era però lungi dall'essere sopita e riemerse regolarmente sia nell'Assemblea, durante le discussioni sui decreti attuativi della Costituzione civile del clero, sia al *club* dei giacobini, dove continuavano a giungere petizioni reclamanti la libertà di matrimonio per gli ecclesiastici. Nel novembre del '90, ad esempio, la petizione di un curato indirizzata al club fu l'occasione per un nuovo confronto incentrato in particolare sulle relazioni tra disordini patologici e continenza forzata, in cui riemersero le teorie mediche sulla ritenzione del liquido seminale e sulle conseguenze morali⁴⁰⁹. All'Assemblea fu invece la destra clericale a sollevare nuovamente il tema. Sempre nel novembre del 1790, nelle sedute del 14⁴¹⁰ e del 26⁴¹¹, il curato di Carcassonne Samary e poi l'arcivescovo di Tolosa Fontanges si levarono in difesa dell'obbligo di celibato per il clero secolare, paventando, dietro la sua abolizione, la dissoluzione della gerarchia ecclesiastica e con essa della religione medesima.

Il novembre 1790 fu d'altra parte un momento cruciale per i rapporti tra i rivoluzionari e il clero francese. Con il decreto del 27 novembre l'Assemblea impose infatti agli ecclesiastici secolari, oramai divenuti funzionari stipendiati dallo stato, il giuramento di fedeltà alla Costituzione civile del clero, provvedimento che - come è noto - fu all'origine dello scisma tra il clero refrattario e il clero costituzionale⁴¹². A tale svolta corrispose anche un cambiamento ideologico nel modo in cui veniva considerato l'obbligo del celibato. Riprendendo le osservazioni fatte ad inizio secolo sul celibato come forma di asservimento del ceto ecclesiastico al papa, i rivoluzionari cominciarono a giudicare il matrimonio come una prova di fedeltà alla nazione, complementare al giuramento. Come quest'ultimo serviva, nelle intenzioni dei Costituenti, a obbligare il clero a scegliere tra la fedeltà alla nuova costituzione e al papa⁴¹³, così l'abolizione dell'obbligo di celibato finì per assumere un significato politico fondamentale. Un anno dopo il decreto sul giuramento, quando

407 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XVII, p. 189; *Révolution de Paris, dédiées à la nation et au district des Petits-Augustins*, 108, luglio 1791, p. 185.

408 F. A. Aulard, *Le Christianisme et la Révolution française*, pp. 53-54.

409 F. A. Aulard, *La Société des Jacobins: recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins*, t. I., Paris, Jouaust, Noblet, Quantin, 1889-1897, pp. 382-386.

410 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XX, p. 189.

411 *Ivi*, t. XXI, p. 19.

412 T. Tackett, *La Révolution, l'Église, la France*, pp. 32-42.

413 *Ivi*, p. 42; L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1989 (1984), p. 28.

oramai la rottura tra la rivoluzione e la chiesa cattolica era divenuta definitiva, il deputato giacobino François de Neufchateau ritornava sull'imposizione del giuramento. Esso sarebbe stato imposto solo al clero cattolico e non ai ministri delle altre religioni, perché questi ultimi

“ne sont pas comme ces prêtres séparés du reste des hommes par la loi du célibat, qui rend ces derniers étrangers à la société, qui ferme leur cœur à toutes les affections, qui les isole de leur famille, qui les détache de leur patrie, qui les dispense de tout intérêt à la chose publique pour les concentrer dans leur seule existence”⁴¹⁴.

Dopo la richiesta del giuramento, quindi, la questione della libertà di matrimonio per gli ecclesiastici si radicalizzò e finì per investire il problema del rapporto tra il clero cattolico e la Rivoluzione. Se il decreto del 2 novembre aveva dissolto il primo ordine come corpo privilegiato privandolo delle risorse economiche e dei privilegi, se la Costituzione civile del clero aveva reso gli ecclesiastici dei funzionari pubblici e il giuramento di fedeltà aveva reciso ogni possibile ambiguità nel rapporto con Roma, allora la libertà di sposarsi avrebbe completato l'opera, rendendo gli ecclesiastici dei cittadini eguali a tutti gli altri. Era ciò che affermava l'autore dell'opuscolo *Grande réforme à faire dans le clergé constitutionnel* del giugno del '91. Citando ciò che aveva detto d'Argenson sessant'anni prima, egli scriveva: “qu'importe en effet que ce soit le fer ou une piété mal entendue” all'origine dell'obbligo del celibato:

“l'autorité civile y a pourvu, elle a prononcé et a déclaré permis, tout ce qui n'est pas défendu par la loi, et est-il rien qui soit plus conforme, plus honorable, plus utile à la société que le mariage, plus favorable aux bonnes moeurs et plus légitime”⁴¹⁵

Nel progressivo deteriorarsi dei rapporti tra rivoluzionari e clero, l'obbligo di celibato finì per essere assimilato ad un privilegio⁴¹⁶ che rendeva gli ecclesiastici, proprio perché celibi e quindi diversi agli altri cittadini, sospetti di militare contro la Rivoluzione e i suoi valori di uguaglianza e libertà. Jacques Peuchet, autore dell'articolo “Despotisme” dell'*Encyclopédie Méthodique* di Pancoucke⁴¹⁷, indicava quattro forme di dispotismo: reale, ministeriale, giudiziario e aristocratico: quest'ultimo comprendeva “le despotisme des nobles & celui des pretres”. Tale accostamento si basava sulla comune distinzione e separazione dagli altri cittadini, che, se per i primi derivava da presunti diritti di nascita, per i secondi era il risultato anche del celibato. Il divieto di sposarsi, esentando gli ecclesiastici dai doveri verso la patria derivanti dalle responsabilità famigliari, creava una forma di disuguaglianza. Il celibato era “la cause de l'égoïsme sacerdotal”⁴¹⁸, un po' come i privilegi nobiliari rappresentavano un'ingiustizia rispetto agli altri cittadini. Sicché consentire il matrimonio al clero diventava per Peuchet un provvedimento che, al pari dei decreti eversivi della feudalità, avrebbe

414 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XXXV, p. 428.

415 *Grande réforme à faire dans le clergé constitutionnel*, Paris, Postillon, 1791, p. 47.

416 *De la noblesse, du clergé, du célibat des pretres et du divorce*, s.l., s.n.t., s.d.

417 J. Peuchet, “Despotisme”, *Encyclopédie Méthodique*, Jurisprudence, t. X, Paris, Panckoucke, 1791, pp. 13-19.

418 *Ivi*, p. 18.

travolto il sistema di *Ancien Régime* fondato sull'ineguaglianza e la distinzione per ceti e avrebbe contribuito a fondare il nuovo ordine:

“La loi qui permettra le mariage des prêtres, les forcera d'être citoyens [...]. Le clergé ayant la permission de se marier, sera lié à la patrie par des chaînes douces & éternelles; il n'aura, par sa profession, aucune prééminence, il travaillera pour acquérir l'estime & la confiance des citoyens, dont il aura besoin pour lui-même & pour la famille”⁴¹⁹.

Lo studio della critica illuminista al celibato del clero potrebbe finire qui: quando cioè gli argomenti e i temi sviluppati lungo il secolo entrarono a far parte del dibattito politico quotidiano, fuori e dentro l'Assemblea, e quando si affermò il principio che la libertà di sposarsi, al di là di ogni impedimento o obbligo di natura religiosa, andasse annoverato tra quei diritti civili minimi - o diritti naturali - appartenenti ad ogni cittadino. Tuttavia ritengo opportuno accennare, almeno per sommi capi, alla legislazione della Costituente e della Legislativa che ebbe come conseguenza anche quella di consentire, tra il 1791 e il concordato, a circa 6000 ecclesiastici uomini⁴²⁰ e 356 religiose⁴²¹ di sposarsi.

L'8 agosto del 1791, tra gli articoli del preambolo alla costituzione, venne approvato quello che abolì la giurisdizione ecclesiastica sugli obblighi ecclesiastici:

“La loi ne reconnaît plus ni vœux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels, ou à la Constitution”⁴²².

Esso si trovava insieme a quegli articoli che abolirono “irrévocablement les institutions qui blessaient la liberté et l'égalité des droits”, ossia le leggi che abolirono la nobiltà e i privilegi connessi, la venalità delle cariche, le eccezioni e esenzioni giuridiche, le professioni e le corporazioni. Con tale formula quindi i costituenti riconobbero a tutto il clero cattolico, regolare e secolare, il godimento delle libertà civili da cui prima la subordinazione della legge civile alla giurisdizione ecclesiastica li privava tra cui la libertà di sposarsi e le facoltà conseguenti come quella di testare e di avere figli legittimi, oltre a quella di ereditare e disporre dei propri beni.

Fino all'ultimo momento si cercò di escludere da tale disposizione costituzionale i preti secolari: il deputato Camus durante la discussione all'Assemblea chiese infatti che si facesse riferimento

419 *Ivi*.

420 M. Vovelle, 1793, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Paris, Éditions Complexe, 1988, pp. 133-134; C. Langlois, T. -J.-A. Le Goff, “Les vaincus de la Révolution. Jalons pour une sociologie des prêtres mariés”, *Voies nouvelles pour l'histoire de la Révolution française*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1978, pp. 281-312; R. Graham, “Les mariages des ecclésiastiques députés à la Convention”, *A.H.R.F.*, 262, 1985, pp. 480-499.

421 R. Graham, *The married nuns before Cardinal Caprara. A sociological analysis of their petitions*, in *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque di Chantilly 27-29 novembre 1986, a cura di P. Lerou, R. Darteville, Turnhout, BREPOLs, 1988, pp. 321-331.

422 Constitution du 3 septembre 1791, in *Les Constitutions de la France* a cura di C. Debbasch, J.-M. Pontier, Paris, Dalloz, 1996, p. 11.

solamente ai voti monastici. La sua proposta venne rifiutata: come spiegava il relatore, il girondino Jacques Guillaume Thouret, lo scopo dei costituenti era di distaccare la legge civile dagli obblighi di natura religiosa, ricondotti al foro interiore della coscienza:

“Les comités ont adopté la rédaction qu'ils vous présentent parce qu'elle était nécessaire pour consacrer le principe tel qu'il est, tel qu'il doit être reconnu et professé par les pouvoirs constituants, et même par un Corps législatif. En faisant un gouvernement et en faisant des lois pour des citoyens membres d'un État politique, les citoyens ne peuvent être considérés que sous leur rapport d'homme à homme, de citoyen à citoyen, nullement sous les rapports de l'homme à Dieu, sous les rapports de simples engagements de conscience. Ces objets ne sont point du domaine de la loi civile ni de la Constitution des gouvernements politique. Ainsi les comités ont énoncé une vérité éternelle, une vérité qui doit être universelle, c'est que jamais la puissance civile ni l'autorité gouvernante ne peuvent se mêler des engagements religieux, que par conséquent la loi ne peut pas connaître les engagements religieux. Cela n'interdit ni ne prescrit les vœux religieux qui en assurent l'exécution; cela est étranger à la loi civile, cela est étranger à la Constitution politique d'un gouvernement”⁴²³.

Non sfugge però che i costituenti nella formulazione dell'articolo espressero un giudizio inequivocabile sull'insieme di obblighi derivanti dalla professione solenne dei voti e dagli ordini sacri: essi non avevano più valore legale perché erano contrari alla natura e alla costituzione. Il riferimento alla natura non va peraltro sottovalutato: la storiografia ha più volte sottolineato l'importanza del riferimento al diritto naturale come base per l'eguaglianza giuridica sancita dalla costituzione⁴²⁴.

Insieme con l'articolo sul matrimonio civile del 27 agosto, la Costituzione del 1791 venne interpretata come abrogazione dell'obbligo di celibato⁴²⁵ da quei sacerdoti che sin dalla sua proclamazione si sentirono liberi di sposarsi⁴²⁶. Il 23 settembre l'abbé Cournand, il protagonista dell'assemblea di distretto di Saint-Etienne-du-Mont di cui è detto, scriveva all'avvocato Bon-Claude Cahier de Gerville, futuro ministro dell'interno, che: “puisque la loi ne reconnait plus ni vœux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels où à la constitution, je crois pouvoir et devoir déclarer mon mariage, et je supplie la municipalité de Paris de recevoir cette déclaration”⁴²⁷. Nell'anonimo *Adresse aux religieuses*, l'autore difendeva invece la decisione di una monaca obbligata ai voti dal padre, liberata dalla clausura dopo il decreto del 13 gennaio 1790 ed infine “mariée publiquement”⁴²⁸.

Tuttavia le resistenze ad interpretare tali principi costituzionali in senso abrogativo furono fin da

423 *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, t. XXIX, pp. 269-270

424 F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992, p. 27; A. Dufour, *Mariage et société moderne: les idéologies du droit matrimonial moderne*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1997, p. 36.

425 S. Desan, *The Family on Trial*, p. 49.

426 A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, p. 66; M. Vovelle, 1793, *La Révolution contre l'Église*, p. 133.

427 “Lettre de M. l'abbé de Cournand à M. Cahier de Gerville du 23 septembre”, *Gazette Nationale ou Le Moniteur Universel*, 13 Octobre 1791.

428 *Adresses aux religieuses, ou dialogue entre une religieuse, sortie de son couvent, son frère et son directeur*, s.l., 1791, p. 47.

subito molto numerose, sia tra i membri di destra che tra i moderati⁴²⁹. Nell'agosto 1791, Lanjuinais interrogato dal curato di Saint-Paul a Parigi Pierre Brugière, che chiedeva se

“la loi qui, jusqu'ici, a mis au nombre de ces empêchements les vœux de religion et de sacerdoce doit-elle être censée abrogée par la charte constituante” - rispondeva che - “la loi qui rend indivisibles le sacrement et le contrat du mariage pour les catholiques est incompatible avec le mariage des prêtres et n'est pas abolie”⁴³⁰.

Il deputato vescovo costituzionale Charrier de la Roche, anch'egli ostile ad un'interpretazione in senso abrogativo, invitava i deputati della Legislativa - eletta subito dopo la proclamazione della Costituzione - a chiarire da un punto di vista giuridico le leggi dell'8 e del 27 agosto “pour détourner le sens qui serait incompatible avec les principes de la religion catholique”; e in particolare a dichiarare che “le célibat des prêtres et l'indissolubilité du mariage ne sont pas une conséquence de la loi du 27 août 1791”⁴³¹. Anche per Durand de Maillane il fatto che i costituenti non avessero chiaramente fatto riferimento al celibato ecclesiastico sollevava dei dubbi:

“...si les rédacteurs de notre Constitution savent ce qu'ils ont voulu dire par *engagements contre les droits naturel*, il y a certainement de quoi s'y méprendre, et par la définition qui se fait dans les écoles du droit naturel, et par l'idée que les anciens avoient de ce qu'ils appelloient nature, et qui n'est pas le même que l'idée qu'on s'en forme aujourd'hui”⁴³².

Ma al di là delle resistenze, i matrimoni di ecclesiastici continuarono. Tra questi vi fu anche quello di Etienne Bernet de Boislorette che, come si è visto, era stato uno dei protagonisti della campagna pubblicistica del 1790-91. Egli annunciò l'evento dalla sbarra dell'Assemblea Legislativa sul finire del febbraio 1792: oltre a rivendicare l'uguaglianza dei diritti rispetto al matrimonio, sancita dalla Costituzione, egli presentò ai deputati la compagna, inglese e protestante, da cui aveva avuto un figlio e di cui aveva adottato i figli del precedente marito. Con il suo gesto ed il suo appello, egli intendeva dimostrare all'Assemblea il carattere universale del matrimonio, perché sintesi dell'identità naturale e sociale di ogni individuo: “en vrai patriote, je dis: ou la mort, ou la Révolution Française; en fidel époux, en bon père, je dirai toujours: ou la mort, ou ma femme et mes enfans”. E ciò anche al di là delle differenze religiose, poiché parlando della moglie, egli asseriva che “son protestantisme ne fait rien à mon catholicisme”⁴³³. Il Presidente dell'Assemblea, in quel momento il girondino Élie Guadet, rispose a tale appello ribadendo i principi già espressi da Thouret sulla neutralità dello stato nei confronti degli impegni di natura religiosa:

“Les Représentants du Peuple, laissant à l'Être suprême le soin de juger les consciences, n'examinent les

429 F. Ronsin, *Le contrat sentimental. Débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Aubier, 1990, pp. 92-98.

430 *Ivi*, p. 92.

431 F. Ronsin, *Le contrat sentimental*, p. 95.

432 P. -T. Durand de Maillane, *Histoire apologétique du comité ecclésiastique de l'Assemblée-Nationale*, Paris, Buisson, 1791, pp. ix-x.

433 F. E. Bernet de Boislorette, *Petition à l'Assemblée-Nationale*, s.n.t., s.d.

actions des Hommes que sous leur rapport avec le bonheur de la Société, et ils doivent encouragement et protection à tout Citoyen qui, sans nuire à autrui, paye à la Patrie un tribut dont le chargea la Nature”⁴³⁴

La fine del controllo ecclesiastico sulle dispense e le autorizzazione al matrimonio venne sancito dalla legge di organizzazione dello stato civile del 10 settembre 1792, che trasferì alle amministrazioni municipali, sottraendoli alle parrocchie, i compiti di certificazione del matrimonio e degli atti anagrafici. Come sottolinea Elena Brambilla, con tale riforma veniva ridefinita in senso egualitario e laico la cittadinanza: separando definitivamente il sacramento dagli atti di stato civile - il battesimo dall'atto di nascita, il matrimonio dal certificato, l'estrema unzione dall'atto di decesso - veniva garantita a tutti i cittadini, al di là della confessione religiosa, l'appartenenza alla cittadinanza anagrafica e dunque anche alla nazione; solo su tale riconoscimento fu possibile costruire la parità di diritti civili e politici, anche per le minoranze religiose⁴³⁵.

Mediante questa fondamentale misura rivoluzionaria, che sanciva, attraverso la laicità della registrazione dello stato civile, l'accesso universale al matrimonio, l'obbligo di celibato ecclesiastico cessò di essere un impedimento. L'avvocato Hyacinthe Morel, nel suo *Coup d'oeil de ma raison sur le célibat ecclésiastique*⁴³⁶, del 1792, sottolineava l'importanza della soluzione laica a cui era giunta l'Assemblea:

“le corps législatif s'adressant au peuple & non aux individus, il ne doit pas faire des lois pour les catholiques ou les protestants, mais pour tous les citoyens. Car s'il est vrai que l'ordre surnaturel soit inaccessible aux lois humains, il s'ensuit qu'il n'y a aucune relation entre une religion révélée & le corps législatif. Les opérations de celui-ci sont donc indépendantes de tout système religieux; il doit oublier de quelle religion il est, il doit ignorer quelle est la religion de ceux à qui il consacre ses veilles & si une de ses lois blesse la croyance de quelque secte, pourvu que cette loi soit bonne humainement, il est justifié”⁴³⁷.

Ma se Morel elogiava l'azione dei legislatori, non lesinava critiche quanto alla Costituzione civile del clero, che egli considerava il risultato di un'errata interpretazione dei rapporti tra stato e chiesa:

“On vit l'assemblée nationale transformée en concile, limiter la puissance du Pape au lieu de la méconnaître, faire des lois pour le clergé romain, comme s'il existait en France une religion de l'état, & se donner des entraves à elle même, en attachant le catholicisme à sa constitution.”⁴³⁸

Secondo l'avvocato Morel, la Costituente avrebbe dovuto fin da subito proclamare la neutralità dello stato laico nei confronti di qualsiasi confessione religiosa e ridurre le chiese a sette private e volontarie, e non più ad associazioni pubbliche finanziate dallo Stato⁴³⁹. Se l'Assemblea avesse

434 Ivi, p. 5; vedi *Bulletin de l'imprimerie nationale*, 31, du 3 mars 1792 pp. 5-6.

435 E. Brambilla, *Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di M. Formica, A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 173-202.

436 H. Morel, *Le coup d'oeil de ma raison sur le célibat ecclésiastique*, Paris, au Bureau du Patriote françois, s.d., s.n.t., [1792].

437 Ivi, pp. 61-62.

438 H. Morel, *Le coup d'oeil de ma raison*, p.64.

439 Ivi, p. 63.

operato subito tale riforma, il celibato ecclesiastico non avrebbe provocato tante discussioni e scontri e - continuava Morel -

“Si l'assemblée nationale eut fléchi sous les principes qui lui commandoient cette grande opération, dès lors il n'existoit plus de sacerdoce pour l'état; le fanatisme étoit confondu, & je ne serois pas obligé d'écrire cet ouvrage”⁴⁴⁰.

CONCLUSIONI

Le posizioni laiche di Morel sul tema del celibato - l'idea che esso non dovesse essere abolito mediante una riforma ecclesiastica ma che lo stato garantisse a tutti i suoi cittadini, laici ed ecclesiastici di sposarsi - giunsero a conclusione di un secolo in cui il tema del divieto di matrimonio imposto al clero cattolico era stato l'oggetto di una riflessione critica che aveva coinvolto gli intellettuali europei in un dibattito articolato e complesso.

La critica illuminista al celibato - come si è tentato di dimostrare - non fu una voce unanime e omogenea, ma si costruì dialetticamente. Essenziale fu l'emancipazione dalla teologia del modo in cui valutare la religione e la sua disciplina: ciò consentì di guardare all'obbligo di celibato da un punto di vista storico, politico e secolarizzato. Altrettanto importante fu la critica al celibato di impostazione economica e demografica: innestandosi anche sulla tradizione gallicana e giurisdizionalista, essa consentì di spostare la critica al celibato sul terreno politico, rivendicando i diritti del sovrano alla benevola e paterna sorveglianza sui beni e sui sudditi. Ma la svolta intellettuale che permise di fare dell'abolizione dell'obbligo di celibato una libertà garantita per legge fu la riflessione sui diritti di natura. Benché anche su tale questione si scontrassero due visioni opposte - quella deista-newtoniana e quella atea-materialista - da entrambe, come dimostra l'uso filosofico del discorso medico, derivò l'idea che derogare alle leggi di natura, leggi biologiche, necessarie e comuni a tutti gli uomini, fosse contrario alla natura umana. Alla base vi fu, come si è tentato di dimostrare, l'incolmabile distanza posta da Cartesio tra la mente e il corpo, e il conseguente rifiuto razionalista del valore morale delle pratiche di mortificazione del corpo.

L'idea che ogni individuo dovesse potersi legittimamente sposare, al di là dei divieti imposti dalla religione, non sarebbe però riuscita ad affermarsi senza la circolazione delle idee, e quindi degli uomini e delle loro opere. Solo attraverso il confronto dialettico tra *philosophes*, giuristi, medici e pamphlettisti, laici ed ecclesiastici, innovatori e conservatori, olandesi, inglesi, italiani, francesi e tedeschi; e solo attraverso la pubblicazione, traduzione, divulgazione e influenza delle loro opere la grande svolta fu propagandata e divenne concepibile e infine, per brevi anni, anche possibile.

All'opera di laicizzazione della società compiuta dalla Rivoluzione, che sola poteva garantire l'uguaglianza giuridica e la fine delle discriminazioni di natura religiosa¹ contribuì quindi, nel suo piccolo, anche la critica illuminista al celibato ecclesiastico. Tale fu certamente l'opinione dei

¹ E. Brambilla, *Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di M. Formica, A. Postigliola, p. 202.

contemporanei, come ad esempio l'anonimo autore del *pamphlet* intitolato *Voltaire sorcier, ou accomplissement de la Prophétie du mariage des Prêtres*, che attribuiva a Voltaire, e dunque alla *philosophie* il merito di aver estirpato il divieto di matrimonio per il clero e con esso una delle tante facce della superstizione:

“Il faut le dire, il faut le publier: c'est à toi, Voltaire, qu'on doit cette révolution; amant de la Nature, apôtre de l'humanité, c'est toi qui, le premier, t'élevas avec force contre le célibat des prêtres, les vœux & la clôture des Moines. Bienfaiteur de ta Patrie, tu donnas le premier coup à ce que d'ignorans fanatiques appelloient l'arche du Seigneur, & tes sublimes écrits déchirèrent le voile superstitieux dont il étoit environné [...] Prêtres, Religieux, Religieuses, tous concourront sans crime au grand but de la Nature, tous au sein d'une famille heureuse & adorée, béniront sans cesse la main qui les aura rendus à la société, & honorés du titre de Citoyen”².

2 *Voltaire sorcier, ou accomplissement de la Prophétie du mariage des Prêtres, & de la suppression des Moines*, s.l. [Paris], Imprimerie de Valleyre l'ainé, s.d. [1792], p. 2

FONTI

Adresse à MM. Les députés des 83 départements de la France, pour le mariage des prêtres, le 17 Juillet 1790, s.l., s.n.t.

Aletheius Demetrius [Julien Offray de La Mettrie], *Ouvrage de Pénélope; ou Machiavel en medicine*, 3 voll., Berlin, 1748-1750.

Aletheius Demetrius [Julien Offray de La Mettrie], *Supplément à l'Ouvrage de Pénélope; ou Machiavel en medicine*, t. III, Berlin, 1750.

Amidei Cosimo, *La Chiesa, e la Repubblica dentro i loro limiti*, in *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino, Giappicchelli, 1980.

Archives de l'Ouest, a cura di A. Proust, Série A, Opérations électorales de 1789, 4 voll., Paris, Lacroix Verboeckhoven, 1867-1868.

Archives parlementaires de 1787 à 1860, série I (1787-1789), 96 voll., Paris, Dupont-CNRS, 1867-1990.

Arrêt de la cour de Parlement, qui ordonne qu'une Brochure ayant pour Titre: 'Avantage du Mariage, & combien il est nécessaire & salutaire aux Pretres & aux Evevques de ce tems-cid'épouser une filles Chrétienne', sera lacerée & brulée par l'Exécuteur de la Haute-Justice, 30 Septembre 1758, Paris, Simon, 1758.

Basire Claude, *Du mariage des prêtres. Opinion de Claude Basire, prononcée à la société des amis de la Constitution, établie à Dijon, le 7 aout 1791*, Dijon, Defay, 1791.

Bayle Pierre, "Lettre IX", *Critique de l'histoire du Calvinisme*, in *Œuvres Diverses*, t. II, La Haye, Husson, 1725-1727.

Beccaria Cesare, *Elementi di economia pubblica*, in *Scrittori classici italiani di Economia politica*, a cura di P. Custodi, Milano, Destefanis, 1804.

Bernard Jean Frédéric, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, t. IV, Amsterdam, J. -F. Bernard, 1736.

Bernet de Boislorette Etienne François, *Réclamation du droit le plus cher à l'homme*, Paris, s.d., s.n.t., [1790].

Bernet de Boislorette Etienne François., *Aumônier scandaleux. Lettre de l'abbé Bernet de Boislorette, à M. Rabaud de S.-Etienne*, s.l., s.d.[1790].

Besozzi Vincenzo, *Dell'autorità del principe riguardo a' voti de' propri sudditi*, s.l., s.n.t., 1786.

Bibliothèque des sciences et des beaux arts, La Haye, Pierre Gosse, Daniel Pinet, juillet-septembre 1767.

Blanchet, “Sur la maladie singulière d'un curé, sur le danger de la continence chez les prêtres”, in [M.-F. Pidansat de Mairobert], *L'Observateur Anglois, ou Correspondance secrete entre Milord All'eye et Milord All'ear*, t. II, Londres [Parigi], John Adamson, 1777.

Blanchet, *Nachricht von einer höchst merkwürdigen Krankheit, welche Herr Blanchet, Pfarrer zu Cours bey Reolle in Guyenne, sich durch unverbrüchliche Enthalttsamkeit zugezogen. Von ihm selbst beschrieben und den Herren d'Alembert und Buffon in Handschrift übersandt*, s.l. [Strasburgo?], s.n.t., 1780.

Boerhaave Hermann, *Aphorismi de cognoscendis et curandis morbis*, Lugduni Batavorum, Lindem 1709.

Boissier de Sauvages François, *Nosologie méthodique ou Distribution des maladies en classes, en genres et en especes*, Lyon, Bruyset, 1772.

Bolingbroke Henry St. John, *Essay the Fourth; concerning Authority in Matters of Religion*, in *The Works of the late right honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, a cura di O. Goldsmith, t. VI, London, J. Johnson, 1809.

Bolingbroke Henry St. John, *Essay the Second; containing some Reflections on the Propagation of Errour and Superstition*, in *The Works of the late right honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, a cura di O. Goldsmith, t. VI, London, J. Johnson, 1809.

Bolingbroke Henry St. John, *Fragments or Minutes of Essays*, in *The Works of the late right honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, a cura di O. Goldsmith, t. VII, London, J. Johnson, 1809.

Bolingbroke Henry St. John, *Letters, or Essays, addressed to Alexander Pope*, in *The Works of the late right honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, a cura di O. Goldsmith, t. V, London, J. Johnson, 1809.

Bolingbroke Henry St. John, *The Works of the late right honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, a cura di O. Goldsmith, 8 voll., London, J. Johnson, 1809.

Bonelli Antonio [Diego Fuensalida], *Processo teologico sopra la clausura de' monisteri delle monache....contro Pio Cortesi autore del libro intitolato La monaca ammaestrata*, Assisi, Ottavio Sgariglia, 1784.

Brémond Gabriel, *L'amour voilé découvert. Histoire Romaine*, Cologne, Louis Pielat, 1674.

Burlamaqui Jean -Jacques, *Principes du droit de la nature et des gens par J.J. Burlamaqui avec la suite du Droit de la nature qui n'avoit point encore paru. Le tout considérablement augmenté par mr. Le professeur De Felice*, 8 voll., Yverdon, s.n.t., 1766-1768.

Cahier d'un seigneur de Normandie ou Projet de bien public à faire aux Etats-généraux, s.n.t., 1789.

Cahiers de doléances de la sénéchaussée de Cahors, a cura di V. Fourastié, Cahors, Coueslant, 1908.

Cannella Salvatore, *Discours prononcé par Monsieur l'abbé Cannella à l'Accadémie de Palerme. Sur les maux que le célibat cause à la société et aux sciences*, Paris, Guillaume Amoureux, Imprimeur du clergé, s.d. [1789].

Cannella Salvatore, *L'Elogio di Mylord Bolingbroke, quale potrà servire come di preliminare a' di lui saggi filosofici*, Cosmopoli [Palermo], s.n.t., 1794.

Cannella Salvatore, *Opere*, a cura di S. Zarcone, Centro Servizi Stampa Facoltà di Magistero Palermo, 1996.

Capecelatro Giuseppe, *Discorso storico-politico dell'origine, del progresso, e della decadenza del potere de' chierici su le signorie temporali*, Filadelfia [Napoli], s.n.t., s.d. [1788].

Castel de Saint-Pierre Charles -Irenée, *Annales Politiques (1658-1740)*, a cura di J. Drouet, Paris, Honoré Champion, 1912.

Castel de Saint-Pierre Charles -Irenée, *Projet pour faire cesser les Disputes Séditionneuses des Théologiens*, in *Ouvrages de Politiques*, t. V, Rotterdam, J. D. Beman, Paris, Briasson, 1733.

Castel de Saint-Pierre Charles -Irenée, *Un Projet pour rendre les Sermons plus utiles*, in *Oeuvres diverses*, Paris, Briasson, 1730.

Castel de Saint-Pierre Charles Irenée , *Observations politiques sur le célibat des Prêtres*, in *Ouvrages de Politique*, t. II, Rotterdam, J. D. Beman, Paris, Briasson, 1733.

Castel de Saint-Pierre Charles Irenée, *Ouvrages de Politique*, 14 voll., Rotterdam, J. D. Beman, Paris, Briasson, 1733-1737.

Chaussé Jacques, *Le Réunyon de bonne-foi, ou les motifs d'une réunion sincère à l'Eglise catholique, apostolique & romaine. Ouvrage également propre à confirmer les véritables catholiques, & à persuader ceux qui ne le sont pas*, Paris, Le Gras, 1687.

Chaussé Jacques, *Traité de l'excelence du mariage: de sa nécessité et des moyens d'y vivre heureux. Où l'on fait l'apologie des femmes contre les calomnies des hommes*, Paris, Martin Jouvenel, 1685.

Collection générale des décrets rendus par l'Assemblée nationale, et sanctionnés ou acceptés par le Roi, Paris, Baudouin, 1793.

Considération politiques et religieuses sur le célibat ecclésiastique, s.l., s.d. [1789].

Corrier Letterario, Venezia, Antonio Graziosi, 10 agosto 1766

Cortesi Pio, *La monaca ammaestrata nel diritto che ha il principe sopra la clausura e nella libertà che le rimane di ritornarsene al Secolo soppresso il monistero e l'istituto*, s.l., s.n.t., [1782].

Cortesi Pio, *Lettere apologetiche riguardanti la causa del diritto de' principi sopra la clausura e della libertà che han le monache di ritornarsene al secolo soppresso il monistero e l'istituto*, Pavia, s.n.t.,

1785.

D'Adda Ferdinando, *Considerazioni dell'abate Ferdinando conte D'Adda sopra lo scritto, che per titolo Dei pregiudizi del celibato, ovvero Riforma del Clero Romano. Trattato Teologico-politico del C.C.S.R. Con Annotazioni del medesimo Autore*, Costanza 1766, Lugano, Agnelli, 1767.

D'Argens Jean-Baptiste de Boyer, *Lettres Juives, ou Correspondance philosophique, historique et critique, entre un Juif Voyageur à Paris & ses Correspondans en divers Endroits*, t. VI, La Haye, Pierre Paupie, 1737.

D'Argenson René -Louis de Voyer de Paulmy, *Histoire du droit public ecclésiastique françois, où l'on traite de sa nature, de son établissement, de ses variations et des causes de sa décadence. On y a joint quelques Dissertations, sur les Articles les plus importants et les plus contestés. Par Monsieur D.B.*, 2 voll., Londres [LaHaye], S. Harding, 1737.

D'Éon de Beaumont Charles- Geneviève, *Les Loisirs du chevalier d'Éon de Beaumont, ancien ministre plénipotentiaire de France, sur divers sujets importants d'administration, etc. pendant son séjour en Angleterre*, 13 voll., Amsterdam, s.n.t., 1774.

D'Holbach Paul Henry Thiry, *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres, 1756.

Darimajou Dominique, *La Chasteté du clergé dévoilée ou Procès-Verbaux des dénonces du clergé chez les filles de Paris, trouvés à la Bastille*, Rome [Paris], 1790.

De Bassville Hugou, *Le cri de la nation à ses pairs, ou rendons les prêtres citoyens*, Paris, Imprimerie de Monsieur, 1789.

De Cournand Antoine, *Le mariage des pretres ou récit de ce qui s'est passé à trois Séances des Assemblées générales du District de Saint-Etienne-du-Mont*, s.l., s.n.t., 1790.

De la noblesse, du clergé, du célibat des prêtres et du divorce, s.l., s.n.t., s.d.

De Matigny Hubert, *De l'exclusion des prêtres du gouvernement temporel*, Paris, s.n.t., 1792.

De Matigny Hubert, *Traité philosophique, théologique et politique de la loi du divorce, demandée aux Etats-généraux, où l'on traite la question du célibat des deux sexes, et des causes morales de l'adultère*, s.l., s.n.t., 1789.

De Villiers Marc -Albert, *Apologie du Célibat Chrétien*, Paris, Damonville, Vatel, Berton, 1761.

Dei pregiudizj del celibato, ovvero riforma del clero romano, trattato teologico-politico del C.C.R.S., con annotazioni del medesimo autore, Costanza, s.n.t., 1766.

Del celibato, ovvero riforma del clero romano, trattato teologico-politico del C.C.S.R., con annotazioni del medesimo autore, con licenza de' superiori, Venezia, Antonio Graziosi, 1766.

Del controverso voto di Celibato de' Preti secolari. Dissertazione epistolare del signor abate N.N., Venezia, Rinaldo Benvenuti, 1782.

Della necessità ed utilità del matrimonio degli ecclesiastici, in cui si dimostra che il papa può dispensare dal celibato quelli che lo richiedono. Si aggiunge una Lettera a' Sovrani Cattolici. Con una breve Dissertazione storica e filosofica sopra il Celibato e il progetto dell'abate di S.Pierre, 2 voll., s.l. [Firenze], s.n. [Allegrini e Pisoni], 1770.

Desforges Pierre, *Avantages du Mariage et combien il est nécessaire & salutaire aux prêtres & aux évêques de ce tems-ci d'épouser une fille chrétienne*, Bruxelles, 1760.

Desforges Pierre, *Avantages du Mariage et combien il est nécessaire & salutaire aux prêtres & aux évêques de ce tems-ci d'épouser une fille chrétienne*, Bruxelles, s.n.t., 1758.

Diderot Denis, *Encyclopédie*, in *Œuvres Complètes*, t. VI, Paris, Hermann, 1976.

Diderot Denis, *La Religieuse*,

edizione a cura di C. Martin, Paris, Gallimard, 2010.

edizione a cura di C. Jaquier, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

edizione a cura di F. Lotterie, Paris, Flammarion, 2009.

edizione a cura di G. May, H. Dieckmann, J. Marsh Dieckmann, J. Parrish, J. Chouillet, in D. Diderot, *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, Hermann, 1975.

edizione a cura di R. Mauzi, Paris, Gallimard, 1972.

Diderot Denis, *Pensées philosophiques*, a cura di R. Nicklaus, J. R. Varloot, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Hermann, 1975.

Diderot Denis, *Promenade du sceptique*, a cura di R. Nicklaus, J. R. Varloot, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Hermann, 1975.

Difesa del celibato del clero romano e progetto per la sua riforma migliore che non è quella del trattato teologico-politico del C.C.S.R. Fatta da Eusebio Filopolita, Giuseppe Bettinelli, Venezia, 1766.

Dubois Fontanelle Jean Gaspard, *Ericia o La Vestale. Drame francese tradotto in versi sciolti italiani da Bialgerat poeta arabo*, (trad.) F. Albergati Capacelli, Amsterdam, s.n.t., 1769.

Encyclopédie Methodique, Jurisprudence, t. X, Paris, Panckoucke, 1791.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1752.

Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines, a cura di B. F. De Felice, 58 voll., Yverdon, s.n.t., 1770-1780.

Europa Letteraria, Venezia, Palese, aprile 1773.

Fadinelli Bonaventura, *Sermoni alle Monache nelle loro Vestizioni e Professioni, coll'aggiunta di alcune Riflessioni sopra lo Stato Religioso, consacrati al Sua E. Reverendissima Monsignor Marco Cornaro Vescovo di Vicenza*, Vicenza, Vendramini Mosca, 1773.

Fauchet Claude, *De la Religion Nationale*, Paris, Bailly-Desenne-Lottin, 1789.

Freimüthige Betrachtungen eines philosophischen Weltbürgers über wichtige Gegenstände entsprechend den Bedürfnissen unsers Zeitalters und des Menschengeschlechts, s.l., s.n.t., 1793.

Frommberger [P. Miotti], *Von der Zuläßigkeit der bürgerlichen Ehe, und von der Aufhebung des Nothcölibats der Geistlichen. Nebst einem Paar Worte über die Verbindlichkeit der Kirchengesetze*, s.l., s.n.t., 1786.

Gaubius Hieronymus Davis, *Institutiones Pathologiae Medicinalis*, Lovanio, Michel, 1782.

Gaudin Jacques Maurice, *Les Inconvéniens du célibat des Prêtres, prouvés par des recherches historiques*, Genève [Lyon], Pellet, 1781.

Gaudin Jacques Maurice, *Recherches philosophiques et historiques sur le célibat des prêtres*, s.n.t., Londres, 1783.

Gaudin Jacques Maurice, *Les inconvénients du célibat des prêtres prouvés par des recherches historiques*, s.n.t., s.l., 1790.

Gaudin Jacques Maurice, *Inconvenienti del celibato dei preti provati con le ricerche storiche*, Milano, Tipografia Milanese in Contrada Nuova, 1800.

Gazzetta Toscana, Firenze, s.n.t., 32, agosto 1787.

Gazzetta Universale, Firenze, s.n.t., agosto 1787

Genovesi Antonio, *Delle lezioni di commercio o sia d'Economia Civile*, 2.voll., Napoli, Fratelli Simone, 1765-67.

Giornale Letterario ossia, Progressi dello Spirito Umano nelle Scienze, e nelle Arti, Venezia, s.n., VIII, 25 febbraio 1784.

Giornali veneziani del Settecento, a cura di M. Berengo, Milano, Feltrinelli, 1962.

Gorani Giovanni, *Il vero dispotismo*, 4 voll., Londra [Ginevra], 1770.

Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Göttingen, Johann Christian Dieterich, 7 ottobre 1780.

Grande réforme à faire dans le clergé constitutionnel, Paris, Postillon, 1791.

Grimm Friedrich Melchior, Diderot Denis, *Correspondance littéraire, philosophique et critique, adressée à un souverain d'Allemagne*, Paris, 1813.

Helvétius Claude-Adrien, *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758.

Huel Nicolas, *Moyen de rendre nos religieuses utiles et de nous exempter des dots qu'elles exigent*, s.l., s.n.t., 1750.

Il matrimonio degli antichi preti e il celibato dei moderni, 4 voll., s.l. [Firenze], Tibet-Antica [Betti-Catani], 1784.

Jallet Jacques, *Sur le mariage des prêtres*, Paris, Dupont, II édition, 1791.

Journal des scavans, t. XIII, Amsterdam, Pierre Le Grand, 1686.

Journal Encyclopédique, t. VIII, Liège, Bouillon, Novembre 1766.

Justini Febronii jureconsulti de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis, apud Guillelmum Evrardi, Bullioni [Venezia], 1765.

Klägliche Nonnenbriefe über ihr itziges [jetziges] Schicksal in Böhmen aufgefangen, Prag, s.n.t., 1782.

La Chemise levée, ou Visites faites à l'abbaye de Montmartre, dans plusieurs maisons religieuses; avec une idée sur la nécessité d'une prochaine suppression des monastères, si l'on veut extirper le despotisme, s.l., s.n.t. [1789].

La religion sans prêtres, ou le Catéchisme de l'honnête homme; suivi d'un chapitre sur le célibat, Paris, s.n.t., 1790.

La Société des Jacobins: recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins, a cura di F. A. Aulard, 6 voll., Paris, Jouaust, Noblet, Quantin, 1889-1897.

Landreau de Maine au Picq, *Digression sur le célibat des prêtres et des militaires*, in *Législation philosophique, politique et morale*, t. III.

Landreau de Maine au Picq, *Législation philosophique, politique et morale*, 3 voll, Genève [Paris], Debure, 1787;

Lanjuinais Joseph, *Le Monarque accompli ou Prodiges de bonté, de savoir et de sagesse qui font l'éloge de S. M. I. Joseph II*, 2 voll., Lausanne, Jean-Pierre Heubach, 1774.

Le Cat Claude-Nicolas, *Traité de l'existence, de la nature et des propriétés du fluide des nerfs, et principalement de son action dans le mouvement musculaire*, Berlin, s.n.t., 1753.

Le Fèvre Denis Josph Claude, *Lettre sur le célibat des prêtres*, s.l., s.n.t., 1789.

Le vœu de la Nature, ou, La nécessité de marier les prêtres, s.l., s.n.t., s.d.

Leone Emmanuele, *Esame critico sul discorso dell'Abbate Cannella contro il Celibato*, Napoli, G. D'Ippolito, 1790.

Les droits et devoirs d'un peuple libre, ou le Triomphe de la liberté française, s.l., s.n.t., s.d. [1789].

- Les élections et les cahiers de Paris en 1789*, a cura di C. -L. Chassin 4 voll., Paris, Jouaust et Sigaux, 1888.
- Les Funestes effets de la vertu de chasteté dans les prêtres ou Mémoire de M. Blanchet. Suivi d'une Adresse envoyée à l'Assemblée Nationale*, Paris, De l'Imprimerie de l'Abbé de Saint-Pierre, 1791.
- Les prêtres devenus citoyens, ou Abolition du célibat religieux*, Paris, Garnéry, 1789.
- Lettera ad amico intorno all'Origine, ed alla Nullità, del Voto di perpetuo Celibato*, s.l., s.n.t., [1786]
- Lettera di un cavaliere ad un amico intorno all'Opuscolo che ha per titolo Dialogo primo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo*, s.l., s.n.t., [1784].
- Lettera sopra la soppressione delle case religiose*, s.l., s.n.t., [1786].
- Lettre de M..... Docteur en Medecine à M.....sur une thèse de Medecine. Avec la traduction de la dite Thèse*, s.l., s.n.t., 1723.
- Mamachi Tommaso Maria, *Del diritto libero della Chiesa di acquistare, e di possedere beni temporali*, 3 voll., s.l., s.n.t., 1769.
- Mamachi Tommaso Maria, *La pretesa filosofia de'moderni increduli esaminata e discussa pe' suoi caratteri in varie lettere*, 2 voll., Roma, Carlo Barbiellini, 1767.
- Manuel Louis Pierre, *La Bastille dévoilée, ou Recueil de pièces authentiques pour servir à son histoire*, Paris, Desenne, 1789.
- Melon Jean -François, *Essai politiques sur le commerce*, s.l., s.n.t., 1736.
- Mémoire sur le célibat des curés de campagne*, s.l., s.n.t., 1789.
- Mercure de France*, Paris, Guillaume Cavelier, 3 mai 1788
- Mirabeau Victori Riqueti de, *L'Ami des hommes, ou Traité de la Population*, 6 voll.,Hambourg, Chretien Hérold, 1756-1762.
- Montesquieu C. -L. de Secondat de, *Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione*, in *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, CLUEB, 2010.
- Montesquieu C. -L. de Secondat de, *Lettres persanes*, a cura di J. Ehrard, C. Volpilhac-Augier, in *Œuvres Complètes*, t. I, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004.
- Montesquieu C. -L. de Secondat de, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, a cura di F. Weil, C. P. Courtney, in *Œuvres Complètes*, t. 2, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2000.
- Montesquieu C. -L. de Secondat de, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, a cura di L. Bianchi, in *Œuvres Complètes*, t. 8, Oxford, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2003.

- Montesquieu C. -L. Secondat de, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres Complètes*, a cura di R. Cailliois, Paris, Gallimard, 1951.
- H. Morel, *Le coup d'oeil de ma raison sur le célibat ecclésiastique*, Paris, au Bureau du Patriote françois, s.d., s.n.t., [1792].
- Morin Henri, *Histoire critique du célibat*, in *Mémoires de Literature Tirez des Regitres de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres depuis 1711 jusqu'à 1718*, t. V, La Haye, Gosse, 1724.
- Motions adressées à l'Assemblée en faveur du sexe*, Paris, s.n.t. [imprimerie veuve Delaguet], s.d.
- Moyle Walter, *An Essay upon the Constitution of the Roman Government*, in *The Works of Walter Moyle*, t. I, London, J. Darby, 1726.
- Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, Henry Desbordes, septembre 1685.
- Observations sur le célibat des prêtres, la perpétuité des vœux monastiques, et le sort que l'on veut faire aux curés*, Paris, Lacloye, 1789.
- Offrande d'un nouveau genre, et supplique adressée à l'Assemblée Nationale par des religieuses de Paris, tendante à obtenir leur restitution au siècle, & la faculté de se marier*, Paris, s.n.t., 1789.
- Pétion de Villeneuve Jérôme, *Essai sur le mariage considéré sous des rapports naturels, moraux et politiques, ou Moyens de faciliter et d'encourager les mariages en France*, Genève, s.n.t., 1785.
- Pilati Carlantonio, *L'esistenza della legge naturale*, Venezia, Antonio Zatta, 1765.
- Pilati Carlantonio, *Di una Riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia. Edizione seconda accresciuta di altrettanto*, Villafranca, s.n.t., 1770.
- Pilati Carlantonio, *Traité du mariage et de sa législation*, Aja, Gosse, 1776.
- Pilati Carlantonio, *Voyages en différens pays de l'Europe en 1774, 1775 et 1776, ou Lettres écrites de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Italie, de Sicile & de Paris*, 2 voll., Basle, Charles Auguste Serini, 1779.
- Pilati Carlantonio, *Nuovo progetto d'une riforma d'Italia, ossia Dei mezzi di liberar l'Italia dalla tirannia de' pregiudizj e della superstizione; col riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi*, III edizione, t. I, Londra [Lugano], Thompson, 1786.
- Pilati Carlantonio, *Lettere di un viaggiatore filosofo. Germania, Austria, Svizzera, 1774*, a cura di G. Pagliero, Bergamo, Lubrina, 1990.
- Pinchinat Barthélemy, *Dictionnaire chronologique, historique, critique, sur l'origine de l'idolatrie, des Sectes des Samaritains, des Juifs, des Heresies, des Schismes, des Anti-Papes, & de tous les principaux Hérétiques & Fanatiques qui ont causé quelque trouble dans l'Église*, Paris, Pralard-Didot-Quillau, 1736.
- Pluquet François André Adrien, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par*

rapport à la religion chrétienne: ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, 2 voll., Paris, Nyon-Barrois-Didot, 1762.

Portal Antoine, *Histoire de l'Anatomie et de la Chirurgie, contenant l'origine et les progrès de ces sciences*, t. V, Paris, Didot, 1770.

Progetto per dar moglie ai preti e di riformare il clero in generale indirizzato a tutti i sovrani cattolici, Costanza, s.n.t., s.d..

Projet de loi sur le clergé et utilité du mariage des prêtres, Paris, Garnery Volland, 1790.

Radicati di Passerano Alberto, *Discours moraux, historiques et politiques*, in *Pièces curieuses sur les matières les plus interessantes*, Rotterdam, 1726.

Radicati di Passerano Alberto, *Christianity set in a True Light, in XII discourses, political and historical. By a Pagan Philosopher newly converted*, London, J. Peele, 1730.

Réponse d'un curé de campagne à la motion scandaleuse d'un pretre faite dans l'assemblée générale du District de S.Etienne-du-Mont pour le mariage des prêtres, Paris, 1790.

Révolution de Paris, dédiées à la nation et au district des Petits-Augustins, 108, luglio 1791.

Révolutions de France et de Brabant, 4, Paris, Garnéry, 1790.

Rousseau Jean- Jacques, *Émile*, a cura di C. Wirz, in *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, t. IV, Paris, Gallimard, 1969.

Sanvitale Jacopo Antonio, *Riflessioni sopra il trattato teologico-politico del celibato di J.A.S.*, Venezia, Antonio Graziosi, 1766.

Saury Jean, *Éléments de logique à l'usage des gens du monde*, Paris, Valade, 1773.

Saury Jean, *Elementi di Metafisica ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo, e contro il Deismo*, Venezia, Simone Occhi, 1777.

Saury Jean, *Des Moyens que la saine médecine peut employer pour multiplier un Sexe plutôt que l'autre*, Paris, 1779.

Saury Jean, *Éléments de métaphysique, ou Préservatif contre le matérialisme, l'athéisme et le déisme*, Paris, Saillant, 1773.

Saury Jean, *Institutions mathématiques, servant d'introduction à un cours de philosophie*, Paris, Valade, 1770.

Saury Jean, *La morale del cittadino del mondo, ossia la morale della ragione*, Venezia, Simone Occhi, 1778.

Saury Jean, *La Morale du citoyen du monde, ou la Morale de la raison*, Paris, Froullé, 1777.

Saury Jean, *Lettre d'un provincial à un de ses amis, sur le célibat ecclésiastique*, Londres, La société

Typographique, La Haye, Gosse, 1778.

Schrautzer Anton, *Bleibt es beim Celibat? Eine Pfarreifrage: Die Antwort erleichtert folgender. Brief: Cosme con Land an Zadig bei Hof. Aus einer alten Handschrift übersetzt*, s.l. [Prag], s.n.t., 1782.

Sellina Tolindo [Gian Alfonso Oldelli], *Dialogo primo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo*, Lugano, Agnelli, 1784.

Sellina Tolindo [Gian Alfonso Oldelli], *Dialogo secondo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo sopra la dispensa del voto di castità delle monache secolarizzate*, Lugano, Agnelli, 1785.

Sellina Tolindo [Gian Alfonso Oldelli], *Dialogo terzo e ultimo tra un cavaliere tedesco e un teologo lombardo, in confutazione « Dell'Autorità del Principe riguardo a' Voti de' Propri Sudditi » di Vincenzo Besozzi...Con un'a appendice sulla Indissolubilità del Perpetuo Celibato delle Ex-Monache*, Lugano, Agnelli, 1787.

Sieyès Emmanuel Joseph, *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques*, Paris, Baudouin, 1789.

Sieyès E. J., *Projet d'un décret provisoire sur le clergé. Du 12 février 1790*, Paris, Imprimerie Nationale, 1790.

Spinoza Baruch, *Trattato teologico-politico*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007.

Tabourier Pierre Nicolas, *Tableau moral du clergé de France, sur la fin du XVIII siècle ou le Clergé français avant les Etats généraux, et ce qu'il doit devenir après*, Paris, s.n.t., 1789.

Target Guy Jean Baptiste, *L'Esprit des cahiers, présentés aux États-Généraux de l'an 1789, augmenté de vues nouvelles, ou Projet complet de la régénération du royaume de France. Le tout en bref*, s.l., s.n.t., 1789.

Teillard, *Lettre à l'abbé Syeyes*, Bibliothèque Municipal de Lyon, Fonds Costes, f.1134.

Teillard, *Plaintes et doléances de M. l'abbé T*** concernant le Célibat ecclésiastique*, s.l., s.n.t., 1789.

Tindall Matthew, *Christianity As Old As the Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, London, s.n.t., 1730.

Tissot Samuel Auguste André David, *L'Onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, Lausanne, A. Chapuis, 1760.

Tosi Andrea, *Lo spirito dell'umanità e la presente felicità dell'uomo e delle nazioni*, s.l. [Firenze], s.n.t. [Pisoni], 1771.

Tosi Andrea, *Ragionamento di Andrea Tosi veneziano intorno a' beni ecclesiastici ed al celibato*, Roma, Salomoni, 1767.

Blanchet, *Über den ehelosen Stand Römisch-Catolischen Geistlichkeit von einem catholischen Priester in Westphalen*, Göttingen, Dieterich, 1782.

- Van Swieten Gerard, *Commentaria in Hermannii Boerhaave Aphorismos de cognoscendi et curandis morbes*, t.III, Venezia, Pasquali, 1752.
- Vauban Sébastien LePrestre de, *Projet d'une Dîme Royale: Qui supprimant la taille & tous autres impôts onéreux*, s.l. [Parigi], s.n.t., 1707.
- Venturini Salvatore, *De Tormentis*, Lucca, s.n.t., [1766].
- Venturini Salvatore, *Delle Monache*, Lucca, s.n.t., 1776.
- Verri Pietro, *Del fulmine e delle leggi. Scritti giornalistici 1766-1768*, a cura di G. Gaspari, Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1994.
- Voltaire François Marie Arouet, *Lettres philosophiques*, Amsterdam, E. Lucas au Livre d'Or, 1734.
- Voltaire François Marie Arouet, *Éléments de la philosophie de Neuton mis à la portée de tout le monde*, Amsterdam, Étienne Ledet et Compagnie, 1738.
- Voltaire François Marie Arouet, *La Metaphysique de Neuton, ou parallèle des sentimens de Neuton et de Leibnitz*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1740.
- Voltaire François Marie Arouet, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, a cura di R. Pomeau, vol. II, Paris, Garnier, 1963.
- Voltaire François Marie Arouet, *Discours en vers sur l'homme*, a cura di H. T. Mason, in *Œuvres Complètes*, vol. 17, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, pp. 457- 535.
- Voltaire François Marie Arouet, *Dictionnaire philosophique portatif*, a cura di C. Mervaud, in *Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. 36, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.
- Voltaire François Marie Arouet, *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général*, a cura di M. Waddicor, in *Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. 32 A, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.
- Voltaire François Marie Arouet, *La voix du sage et du peuple*, a cura di D. Williams, in *Œuvres Complètes*, vol. 32 A, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.
- Voltaire sorcier, ou accomplissement de la Prophétie du mariage des Prêtres, & de la suppression des Moines*, s.l. [Paris], Imprimerie de Valleyre l'ainé, s.d. [1792]
- Zaccaria Francesco Antonio, *Comandi chi può, ubbidisca chi dee o sia Dissertazione della forza obbligatoria dell'ecclesiastica disciplina*, Faenza, Gioseffantonio Archi, 1788.
- Zaccaria Francesco Antonio, *Des Francisci Ant. Zaccaria neue Vertheidigung des kirchlichen Cölibats*, Augsburg, s.n.t., 1789.
- Zaccaria Francesco Antonio, *Nuova giustificazione del celibato sacro dagli inconvenienti oppostogli anche ultimamente in alcuni infamissimi libri*, 2 voll., Fuligno, Giovanni Tomassini, 1785.

Zaccaria Francesco Antonio, *Storia polemica del celibato sacro*, Roma, Giovanni Zempel, 1774.

Zindelius Nicolaus, *De morbis ex castitate nimia oriundis*, Basilea, Deckeri, 1745.

BIBLIOGRAFIA

- Agnew H. L., *The Czechs and the Land of the Bohemian Crown*, Stanford, Hoover Institution Press, 2004.
- Agostini F., *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta (1754-1866)*, Venezia, Marsilio Editori, 2002.
- Amidei A., *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino, Giappicchelli, 1980.
- Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, a cura di A. Arienzo, G. Borrelli, Monza, Polimetrica, 2009.
- Apostolidès J.-M., "La Religieuse et ses tableaux", *Poétique*, 137, 2004, pp. 73-86.
- Arithmétique Politique dans la France du XVIIIe siècle*, a cura di T. Martin, Paris, INED, 2003.
- Armellini S., *Libertà e Organizzazione. Il Riformismo di Carlantonio Pilati*, Milano, Jaca Book, 1991.
- Asbach O., *Staat und Politik zwischen Absolutismus und Aufklärung: der Abbe de Saint-Pierre und die Herausbildung der französischen Aufklärung bis zur mitte des 18. Jahrhunderts*, Hildeheim, Olms, 2005.
- Assereto G., "Girolamo Luigi Francesco Durazzo", *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLII, 1993.
- Astigarraga J., "La dérangeante découverte de l'autre: traductions et adaptations espagnoles de l'Essai politique sur le commerce (1734) de Jean-François Melon", *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1, 2010, pp. 91-118.
- Aulard A., *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, Rieder, 1925.
- Auletta G., *Un giansenista napoletano del Settecento: Mons. Giuseppe Capecebatro arcivescovo di Taranto*, Pelosi, Napoli, 1940.
- Baczko B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.
- Bagatti-Valsecchi F., *Famiglie notabili milanesi. Cenni storici e genealogici*, ristampa anastatica dell'edizione di Milano (1875-1885), 4 voll., Bologna, Forni Editore, 1969.
- Balazs P., "Philosophie et histoire dans l'œuvre du marquis d'Argenson", *Dix-huitième siècle*, 1, 2010, pp. 561-579.
- Balbi R., *Riforma della Chiesa cattolica, potere politico e tolleranza religiosa nelle riflessioni di Giustino Febronio*, Torino, Giappicchelli editore, 2003.
- Baldacci V., *Filippo Stecchi. Un editore fiorentino del Settecento fra Riformismo e Rivoluzione*, Firenze, Olschki, 1989.
- Barni J., *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, Baillière, 1865, riedizione Slatkine Reprints, Genève, 1967.
- Barzani A., *I consultori in iure*, in *Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi, M. Pastore, Stocchi, Vicenza, Pozza, 1985-1986, vol. V/2, pp. 179-199.
- Bayer C. J., *Nature et Valeur dans la philosophie de Montesquieu. Analyse méthodique de la notion de rapport dans l'Esprit des Lois*, Paris, Klincksieck, 1982.
- Bazzoli M., *Il pensiero politico dell'Assolutismo Illuminato*, Firenze, La Nuova Italia, 1986.
- Beales D., *Joseph II in the Shadow of Maria Theresa 1741-1780*, New York, Cambridge University Press, 1987.
- Beales D., *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*, London-New York, Tauris, 2005.

- Belvederi R., "L'abate Tosini e il suo pensiero storico-politico", *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954, pp. 139-184.
- Benedikt H., *Josephinismus vor Joseph II.*, in *Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch*, Graz, Verl- Styria, 1965, pp. 183-201.
- Bentivegna G., *Dal Riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento. Contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Napoli, Guida, 1999.
- Bernardi G., *Echi veneziani ai dibattiti teologici del tempo*, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a cura di B. Bertoli, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993, pp. 82-125.
- Berriot-Salvadore E., *Il discorso della medicina e della scienza*, in *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis, A. Farge, Roma-Bari, Laterza, 2002 (1991), pp. 392-394.
- Bettanini A. M., *Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia. Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdiziali ecclesiastici. Decreto veneto 7 settembre 1754*, Milano, Vita e Pensiero, 1931.
- Bianchi L., *Montesquieu e la religione*, in *Leggere L'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227.
- Biographie nouvelle des contemporains, ou Dictionnaire historique et raisonné*, a cura di A. V. Arnault, A. Jay, E. Jouy, J. Norvins, t. X, Paris, Librairie historique, 1823.
- Blum C., "Une controverse nataliste en France au XVIIIe siècle: La polygamie", *Population*, 1/2, 1998, pp. 93-112.
- Blum C., *Strength in Numbers: Population, Reproduction, and Power in Eighteenth-Century France*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002.
- Bobbio N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972 (1965).
- Bonini R., *Condizione femminile e matrimonio tra diffidenze e nuova sensibilità. Rappresentazioni e dibattiti nel Settecento illuminista*, Bologna, Cedam, 2001.
- Bradie M., *The Secret Chain. Evolution and Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Brambilla E., "Società ecclesiastica e società civile. Aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione", 4, *Società e Storia*, 1981, pp. 299-366.
- Brambilla E., *Statuto delle minoranze religiose e secolarizzazione della cittadinanza (da Giuseppe II all'età francese)*, in *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di M. Formica, A. Postigliola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 173-202.
- Braudel F., Labrousse E., *Histoire économique et sociale de la France (1660-1789)*, Paris, Puf, 1993.
- Brol E., "Carlantonio Pilati a Venezia", *Pro Cultura. Rivista bimestrale di studi trentini*, III, 1912, pp. 1-26.
- Brühlmeier D., *Natural law and early economic thought in Barbeyrac, Burlamaqui and Vattel*, in *New essays on the political thought of the Huguenots of the Refuge*, a cura di J. C. Laursen, Leiden, Brill, 1995, pp. 53-71.
- C. Amidei C., *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino, Giappicchelli, 1980.
- Cambou P., "Les Mélanges comme art du montage", *Revue Voltaire*, 6, 2006, pp. 105-114.
- Capaci B., *Gli onesti ed imperterriti piaceri. Satire libertine in Italia*, Roma, Carocci, 2002
- Capra C., *La Lombardia austriaca nell'età delle Riforme (1706-1796)*, Torino, Utet, 2001 (1987).
- Carlantonio Pilati. Un intellettuale trentino nell'Europa dei Lumi*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, Accademia Roveretana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2005.

- Carlin C. L., "Misogynie et misogamie dans les plaintes des mal mariés au XVIIIe siècle", in *La femme au XVIIIe siècle*, Actes du colloque de Vancouver 5-7 ottobre 2000, a cura di R.G. Hodgson, University of British Columbia, Tübingen, Narr, 2000, pp. 365-377.
- Carpanetto D., Riciperati G., *L'Italia del Settecento*, Bari, Laterza, 2008.
- Carpenter K. E., "The Economic Bestsellers before 1850", *Bulletin of the Kress Library of Business and Economics*, Harvard Business School, 11, 1975.
- Carrithers D., "Montesquieu's Philosophy of History", *Journal of the History of Ideas*, 1, 1986, pp. 61-80.
- Cassirer E., *Die Philosophie des Aufklärung*, Meiner Verlag, Hamburg, 2007 (1932).
- Cassirer E., *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.
- Castel de Saint Pierre C. -I., *Projet de Taille Tarifée*, a cura di J. -C. Perrot, Munich, Kraus, 1980.
- Castiglione T. R., *Fortunato Bartolomeo De Felice tra Voltaire e Rousseau*, in *Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze, Leo S.Olschki, 1965, pp. 155-178.
- Cattaneo E., *Le monacazioni forzate fra Cinque e Seicento*, in *Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza*, a cura di U. Colombo, Milano, Garzanti, 1985, pp. 145-195.
- Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Roma, Herder, 1981.
- Cecchetti B., *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione*, t. I, Venezia, Naratovich, 1874.
- Celibacy in the Church*, a cura di W. Bassett, P. Huizing, New York, Herder and Herder, 1972.
- Cerman I., Krueger R., Reynolds S., *The Enlightenment in Bohemia: religion, morality and multiculturalism*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.
- Champion J. A. I., *The Pillars of Priestcraft shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge University Press, 1992.
- Charbit Y., "The Political Failure of an Economic Theory: Physiocracy", *Population (English Edition)*, 6, 2002, pp. 855-884.
- Chaunu P., Foisil M., De Noirfontaine F., *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle. Essai d'histoire politique et religieuse*, Paris, Fayard, 1998.
- Childs N., *A Political Academy in Paris 1724-1731. The Entresol and its members*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- Choudhury M., *Convents and Nuns in Eighteenth-Century French Politics and Culture*, Ithaca New York, Cornell University Press, 2004.
- Ciolini E., Davolio P., Donnini Macciò D., Martini C., *La popolazione nelle teorie degli economisti toscani del '700: un'indagine quantitativa*, in *Le teorie della popolazione prima di Malthus*, a cura di G. Gioli, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 203-231.
- Clark-Evans C., *Diderot's La Religieuse: a philosophical novel*, Montreal, Ceres, 1995.
- Clément N., *L'Abbé Alary (1690-1770). Un homme d'influence au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Milano-Bari, Laterza, 1992.
- Colie R. L., "Spinoza and the Early English Deists", *Journal of the History of Ideas*, 1, 1959, pp. 24-46.
- Colie R. L., "Spinoza in England 1665-1730", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 3, 1963, pp. 183-219.
- Colletta P., *Storia del reame di Napoli*, a cura di A. Bravo, UTET, Torino, 1975.
- Condorelli M., "Salvatore Cannella", *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXV, 1975.
- Cotta S., *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.

- Cottret B., *Bolingbroke. Exil et Écriture au siècle des Lumières. Angleterre-France (vers 1715-vers 1750)*, Paris, Klincksieck, 1992.
- Cottret B., *Bolingbroke's Political Writings. The Conservative Enlightenment*, London, MacMillan, New York, St. Martin's, 1997.
- Cousin B., Cubells M., Moulinas R., *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Centurion, 1989.
- Crotti I., Vescovo P., Ricorda R., *Il "Mondo Vivo". Aspetti del romanzo, del teatro e del giornalismo nel Settecento italiano*, Padova, Il Poligrafo, 2001.
- Čulík J., *The Laws and Practices of Censorship in Bohemia*, in *History of the literary cultures of East-Central Europe: junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*, a cura di M. Cornis-Pope, J. Neubauer, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2007, pp. 95-100.
- Darnton R., *The Business of the Enlightenment. A publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge-London, Belknap Press, 1979.
- Daumas M., "La sexualité dans les traités sur le mariage en France. XVIe-XVIIe siècles", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 51, 2004, pp. 7-35.
- De Baecque A., *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.
- De Maio R., *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1971.
- De Marco V., *La diocesi di Taranto nel Settecento (1713-1816)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1990.
- Delayaut L., "Jacques Gaudin (1735-1810)", *Lyon-Revue. Recueil littéraire, historique et archéologique*, t. XI, 1886, pp. 20-29.
- Delon M., *The Priest, the Philosopher, and Homosexuality in Enlightenment France*, in *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, a cura di R. Purks Maccubbin, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 122-131.
- Desan S., *The Family on Trial in Revolutionary France*, Los Angeles London, University of California Press, 2004.
- Diaz F., *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962.
- Dickson P. G. M., "Joseph II's Reshaping of the Austrian Church", *The Historical Journal*, 36, 1993, pp. 89-114.
- Dictionnaire général de Voltaire*, a cura di R. Trousson, J. Vereruyse, Paris, Champion, 2003.
- Dixon L. S., *Perilous Chastity. Women and Illness in Pre-Enlightenment Art and Medecine*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, 1960-
- Donato C., "The Letters of Fortunato Bartolomeo De Felice to Pietro Verri", *Modern Language Notes*, 1, 1992, pp. 74-111.
- Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, a cura di G. Galasso, A. Valerio, Milano, Franco Angeli, 2001.
- Dorigny M., "Pétion, Jérôme, dit de Villeneuve", in *Dictionnaire historique de la Révolution française*, a cura di A. Sobul, Parif, PUF, 2005, pp. 838-840.
- Drouet J., *L'Abbé de Saint-Pierre. L'Homme & l'Oeuvre*, Paris, Honoré Champion, 1912.
- Duchâteau O., *Pope et Voltaire. "An Essay on Man" (1734) "Disours en vers sur l'homme" (1734-1737)*, Gryphiswaldiae, 1875.
- Duflo C., "Le lien et la ficelle. Diderot, le lien social et les pantins", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 25, 1998, pp. 75-89.

- Dufour A., *Le mariage dans l'École allemande du droit naturel moderne au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972.
- Dufour A., *Le mariage dans l'école romande de droit naturel au XVIIIe siècle*, Genève, Librairie de l'Université Georg & Cie, 1976.
- Dufour A., *Mariage et société moderne: les idéologies du droit matrimonial moderne*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1997.
- Duggan A. E., *Salonnières, Furies and Fairies: The Politics of Gender and Cultural Change in Absolutist France*, Newark, University of Delaware Press, 2005.
- Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, vol. III, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Edizione nazionale delle opere di cesare Beccaria, I. Dei delitti e delle pene*, a cura di L. Firpo, Milano, Mediobanca, 1984.
- Ehrard J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963.
- Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth Century Britain*, a cura di K. Haakonssen, New York, Cambridge University Press, 1996.
- Fage A., "Les doctrines de population des Encyclopédistes", *Population*, n°4, 1951, pp.609-624.
- Faguet E., "Voltaire poète moraliste", *Revue des cours et conférences*, 6, 1901, pp. 248-257.
- Farinella C., "I luoghi della fisica a Genova fra Settecento e Ottocento", *Studi Settecenteschi*, 18, 1998, pp. 249-278.
- Felice D., *Leggere L'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998.
- Ferasin E., *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, Facultas Theologicae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1970.
- Ferrari S., *La conversione 'filosofica' di Fortunato Bartolomeo De Felice*, in *Illuminismo e Protestantismo*, a cura di G. Cantarutti, S. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 87-105.
- Ferrone V., *I profeti dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 2000 (1989).
- Ferrone V., *Scienza, Natura e Religione. Mondo Newtoniano e Cultura Italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982.
- Fiorani L., *Onorato Caetani. Un erudito romano del Settecento. Con appendice di documenti inediti*, Roma, Istituto di Studi Romani Fondazione Camillo Caetani, 1969.
- Fletcher F. T. H., *Montesquieu et la politique religieuse en Angleterre au XVIIIe siècle*, Actes du Congrès Montesquieu, 23-26 maggio 1955, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 295-304.
- Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, a cura di E. Becchi, M. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2009.
- Fortunato Bartolomeo De Felice. Editore illuminista (1723-1789). Una mostra da Yverdon a Milano*, a cura di H. Cornaz, Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, 1983.
- Foucault M., *La volontà di sapere*, in *Storia della sessualità*, t. I, Milano, Feltrinelli, 2010 (1976).
- Foucault M., *Sicurezza, territorio, disciplina. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Frajese V., *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino, 1994.
- Gaudemet J., *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris Cerf, 1987.
- Gauthier F., *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992.
- Gay P., *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, New York-London, Norton, 1996

(1969).

- Gessler P., *René Louis d'Argenson 1694-1757. Seine Ideen über Selbstverwaltung, Einheitsstaat, Wohlfahrt und Freiheit in biographischem Zusammenhang*, Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1957.
- Godenne R., "Les Nouvellistes des années 1680-1750 et 'La Religieuse'", *Diderot Studies*, 16, 1973, pp. 55-68.
- Goldzink J., *La plume et l'idée ou L'intelligence des Lumières*, Paris, Le Manuscrit, 2008.
- Gorani G., *Dal dispotismo illuminato alla Rivoluzione (1767-1791)*, a cura di A. Casati, Milano, Mondadori, 1942.
- Goumy E., *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, Thèse de doctorat, Faculté de lettres de Paris, Paris, Bourdier, 1859.
- Graham R., "Les mariages des ecclésiastiques députés à la Convention", *Annales Historiques de la Révolution Française*, 262, 1985, pp. 480-499.
- Graham R., *The married nuns before Cardinal Caprara. A sociological analysis of their petitions*, in *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque di Chantilly 27-29 novembre 1986, a cura di P. Lerou, R. Darteville, Turnhout, BREPOLs, 1988, pp. 321-331.
- Grana D., *Per una storia della pubblica assistenza a Modena. Modelli e strutture tra '500 e '700*, Modena, Aedes Muratoriana, 1991.
- Greco G., *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Milano-Bari, Laterza, 1992, pp. 45-113.
- Gregori S., *L' "enfance de la science du Gouvernement". Filosofia, politica e istituzioni nel pensiero dell'abbé de Saint-Pierre*, Macerata, EUM, 2010.
- Grimaldi D., *Diderot. Politico e Materialista dell'Encyclopédie*, Roma, Japadre, 1997.
- Grimm R., "Luther et les engagements obligatoires de célibat des religieux (ses) et des séculiers", *Revue d'éthique et de théologie morale. 'Le Supplément'*, 196, 1996, pp. 5-28.
- Guerci L., *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino, Tirrenia, 1988.
- Guerci L., *L'Europa del Settecento*, Torino, UTET, 2006 (1986).
- Gullino G., *Il giurisdizionalismo dello stato veneziano: gli antichi problemi e la nuova cultura*, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a cura di B. Bertoli, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993, pp. 23-38.
- Haakonssen K., *Enlightened Dissent: an Introduction*, in *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth Century Britain*, a cura di K. Haakonssen, New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 1-11.
- Haefs W., 'Charfreytagsprocessions', 'Sündfluthspiel' und 'Monachologie'. *Zur Literatur und Theologie des Katolischen Aufklärung*, in *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert: Konfrontationen, Kontroversen, Konkurrenzen*, a cura di H. -E. Friedrich, W. Haefs, C. Soboth, Berlin, De Gruyter, 2011, pp. 32-63.
- Harms E., "Historical Note Simon-André Tissot (1728-1797) The Freudian Before Freud", *The American Journal of Psychiatry*, 9, 1956, p. 744.
- Hasquin H., *Le débat sur la dépopulation dans l'Europe des Lumières*, in *Recherches et Considérations sur la population de la France (1778) par M. Moheau*, a cura di E. Vilquin, Paris, INED, 1994.
- Hasquin H., *Politique, Économie et démographie chez Diderot: aux origines du libéralisme économique et démocratique*, in *Thèmes et figures du siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, a cura di R. Trousson, Genève, Dorz, 1980, pp. 107-122.
- Hasquin H., *Voltaire démographe*, in *Les préoccupations économiques et sociales des philosophes*,

littérateurs et artistes au XVIIIe siècle, a cura di R. Mortier, H. Hasquin, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 133-147.

Hazard P., *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961.

Hecht J., "From 'Be Fruitful and Multiply' to Family Planning: The Enlightenment Transition", *Eighteenth-Century Studies*, 4, 1999, pp. 536-551.

Hecht J., *Célibat, stratégies familiales et essor du capitalisme au XVIIIe siècle: Réalités et représentation*, in *Ménages, familles, parentèles et solidarités dans les populations méditerranéennes*, Paris, AIDELF, 1996, pp. 257-284.

Hermon-Belot R., *L'abbé Fauchet*, in *La Gironde et les Girondins*, a cura di F. Furet, M. Ozouf, Paris, Payot, 1991, pp. 329-349.

Hisashi I., *Genèse d'une morale matérialiste. Les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Paris, Champion, 2001.

Histoire de la population françaises. II De la Renaissance à 1789, a cura di J. Dupâquier, Paris, Puf, 1988.

Histoire du Christianisme des origines à nos jours, a cura di J. -M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, B. Plongeron, t. X, *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997.

History of the literary cultures of East-Central Europe: junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries, a cura di M. Cornis-Pope, J. Neubauer, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2007.

Hoffmann P., *La femmes dans la pensée des Lumières*, Genève, Slatkine, 1995 (1977).

Hofmann E., *Le pasteur Gabriel Mingard, collaborateur de l'Encyclopédie d'Yverdon*, in *Le goût de l'histoire, des idées et des hommes. Mélanges offerts au professeur Jean-Pierre Aguet*, a cura di A. Clavien, B. Müller, Lausanne, Éd. de l'Aire, 1996, pp. 77-106.

Hunt L., *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Hunt L., Jacob M. C., Mijnhardt W., *The Book that changed Europe. Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

Illuminismo e Protestantismo, a cura di G. Cantarutti, S. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2010.

Infelise M., *L'editoria veneziana nel '700*, Milano, Angeli, 1989.

Israel J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.

Israel J. I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford New York, Oxford University Press, 2006

Israel J. I., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford New York, Oxford University Press, 2011.

Jacob M. C., *L'Illuminismo Radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983.

James D. J., *The Life of Reason. Hobbes, Locke, Bolingbroke*, London, Longmans, 1949

Jemolo A. C., *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, Torino, Bocca, 1914.

Johnson N., *L'idéologie politique du marquis D'Argenson d'après ses oeuvres inédites*, in *Idéologies de la noblesse*, a cura di R. Mortier, H. Hasquin, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 21-28.

Kates G., *Monsieur d'Eon è una donna. Uno straordinario caso di ambiguità sessuale e intrighi politici e diplomatici nell'Europa del Settecento*, Milano, Garzanti, 1997.

Keiser E., "The Abbé de Saint Pierre: Public Opinion and the Reconstitution of the French Monarchy", *The Journal of Modern History*, 4, 1983, pp. 618-643.

- Klippel D., Rolin J., *Französische und deutsche Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein bibliographischer Überblick*, in *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich / Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne*, terzo convegno franco-tedesco 16-18 settembre 1999, La Bussière, Dijon, a cura di J. -F. Kervégan, H. Mohnhaupt, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001, pp. 231-255.
- Kowal J., *Uscita definitiva dall'istituto religioso dei professi di voti perpetui. Evoluzione storica e disciplina attuale*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Kramnick I., *Bolingbroke & His Circle. The politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992.
- Kramnick I., *Bolingbroke and his circle. The Politics of Nostalgia in the age of Walpole*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1992.
- Krbec M., Laiske M., *Josef Dobrovský. Bibliographie des Veröffentlichungen von Josef Dobrovský*, t. I, Prag, Státní pedagogické nakladatelství, 1970.
- L'Età dei Lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, a cura di R. Ajello, M. Firpo, L. Guerri, G. Ricuperati, t. I, Napoli, Jovene, 1985.
- La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a cura di B. Bertoli, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993.
- La femme au XVIIIe siècle*, Actes du colloque de Vancouver 5-7 ottobre 2000, a cura di R.G. Hodgson, University of British Columbia, Tübingen, Narr, 2000.
- La popolazione nelle teorie degli economisti toscani del '700: un'indagine quantitativa*, in *Le teorie della popolazione prima di Malthus*, a cura di G. Gioli, Milano, Franco Angeli, 1987.
- Laignel-Lavastine M., “Les médecins collaborateurs de l'Encyclopédie”, *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 4, 1951, pp. 353-358.
- Lalor S., *Matthew Tindal, Freethinker. An Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum, London-New York, 2006.
- Lancetti V., *Pseudonimia ovvero tavole alfabetiche de' nomi finti o supposti degli scrittori con la contrapposizione de' veri*, Milano, Luigi di Giacomo Pirola, 1836.
- Landi S., *Il governo delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Langlois C., “Religion, culte ou opinion religieuses: la politique des révolutionnaires”, *Revue française de sociologie*, 30, 1989, pp. 471-496.
- Langlois C., Le Goff T. -J.-A., “Les vaincus de la Révolution. Jalons pour une sociologie des prêtres mariés”, *Voies nouvelles pour l'histoire de la Révolution française*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1978, pp. 281-312.
- Lauro A., *Il giurisdizionalismo pregiannoneo nel Regno di Napoli, Problema e Bibliografia (1563-1723)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974.
- Les Constitutions de la France* a cura di C. Debbasch, J.-M. Pontier, Paris, Dalloz, 1996.
- Levi-Malvano E., *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912.
- Levitin D., “Matthew Tindal's 'Rights of the Christian Church' (1706) and the Church-State relationship”, *The Historical Journal*, 3, 2011, pp. 717-740.
- Levy C., “Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. Bibliographie générale commentée”, *Population*, 3, 1956, pp. 541-547.
- Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert: Konfrontationen, Kontroversen, Konkurrenzen*, a cura di H. -E. Friedrich, W. Haefs, C. Soboth, Berlin, De Gruyter, 2011.

- Lombardi D., *Matrimoni di antico regime*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Lunet B., *Biographies Aveyronnaises*, t.I, Rodez, 1866.
- Lynch J., “Critique of the Law of Celibacy in the Catholic Church from the Period of the Reform Councils”, in *Celibacy in the Church*, a cura di W. Bassett, P. Huizing, New York, Herder and Herder, 1972, pp. 57-75.
- Maass F., *Frühjosephinismus*, Vienna-Monaco, Herold, 1969.
- Marion M., *Machault d'Arnouville. Étude sur l'histoire du contrôle général des finances de 1749 à 1754*, Paris, Hachette, 1891.
- Mathiez A., *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904.
- Mauzi R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 (1979).
- May G., *Diderot et 'La Religieuse'*, Paris, PUF, 1954.
- Mazzolini R. G., *I Lumi della Ragione: dai sistemi medici all'organologia naturalistica*, in *Storia del Pensiero Medico Occidentale, Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, a cura di M. D. Grmek, vol. II, Bari, Laterza, 1996, pp. 155-194.
- Mc Mahon D. M., *The Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001.
- Mc Manners J., *Church and Society in Eighteenth-Century France. The Religion of the People and the Politics of Religion*, Oxford University Press, Oxford New York, 1998.
- McIntosh Merrill W., *From Statesman to Philosopher. A Study in Bolingbroke's Deism*, New York, Philosophical Library, 1949.
- Medioli F., *L' "Inferno monacale" di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- Miraval M., “Celibato e sessualità degli ecclesiastici nella Venezia del Seicento”, *Studi Veneziani*, 58, 2009, pp. 177-217.
- Monod J. -C., *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007.
- Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, CLUEB, 2010.
- Monti M. T., *Congettura ed Esperienza nella Fisiologia di Haller. La riforma dell'anatomia animata e il sistema della generazione*, Firenze, Leo S. Olschki, 1990.
- Moreau P. -F., *Spinoza. État et religion*, Lyon, Éditions ENS, 2005.
- Morelli Timpanaro M. A., “Francesco Saverio Maria Catani”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXII, 1979.
- Morelli Timpanaro M. A., *Autori, Stampatori, Librai. Per una storia dell'editoria in Firenze nel secolo XVIII*, Firenze, Olschki, 1999.
- Nadler S., *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002.
- Nelson E., *The Greek Tradition in Republican Thought*, New York, Cambridge University Press, 2004.
- New essays on the political thought of the Huguenots of the Refuge*, a cura di J. C. Laursen, Leiden, Brill, 1995.
- Nuttinck M., *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard Van Espen. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Publications Universitaires de Louvain, 1969.
- Nuzzo E., *Machiavelli nella fondazione del genere moderno della storia antica. Attorno all'Essay su Roma di Walter Moyle*, in *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, a cura di A. Arienzo, G. Borrelli, Monza, Polimetrica,

2009, pp. 249-311.

Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch, Graz, Verl- Styria, 1965.

Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst, a cura di K. Gutkas, Vienna, Amt des Niederösterreichischen Landesregierung, 1980.

Outram D., *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture*, New Haven, Yale University Press, 1989.

Paige N., "Diderot démystifié. Les lectures de *La Religieuse*", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 4, 2011, pp.851-868.

Pasta R., *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze, Olschki, 1997.

Pejrone G., "Fortunato Bartolomeo De Felice", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIII, 1987.

Pelckmans P., *Le problème de l'incroyance au XVIIIe siècle*, Québec, Cierl, 2010.

Pepe A., *Il clero giacobino: documenti inediti. I riformatori: Capeceletro, Rosini, Serrao*, vol. I, Procaccini, Napoli, 1999.

Perkins M. L., *The Moral & Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève, Droz, 1959.

Perrot J. C., *Les économistes, les philosophes et la population*, in *Histoire de la population françaises. II De la Renaissance à 1789*, a cura di J. Dupâquier, Paris, Puf, 1988, pp. 499-551.

Pezzana A., *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. VII, Parma, Ducale Tipografica, 1833.

Piau-Gillot C., "Violences et mariage à la fin du siècle des lumières", in *Violence et fiction jusqu'à la Révolution*, a cura di M. Debaisieux, G. Verdier, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1998, pp. 393-402.

Picard P., *Zölibatdiskussion im katolischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1975.

Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo, Atti del convegno internazionale, 25-26 maggio Brescia, a cura di P. Corsini, D. Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993.

Pignatelli G., "Bernardo da Venezia", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IX, 1967.

Pilati C., *La Chiesa non è uno Stato. Scritti scelti di un illuminista trentino*, a cura di S. B. Galli, Roma, Carocci, 2002.

Plongeron B., *Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789-1792)*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J. -M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, B. Plongeron, t. X, *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997.

Plongeron B., *Grands espaces culturels et systèmes religieux. Les monarchies de l'Absolutisme Catholique. Au temps des derniers rois: Le système gallican*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, a cura di J. -M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, B. Plongeron, t. X, *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997.

Plongeron B., *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973.

Pocock J. G. A., "Clergy and Commerce. The Conservative Enlightenment in England", in *L'Età dei Lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi*, a cura di R. Ajello, M. Firpo, L. Guerri, G. Ricuperati, 2 voll., Napoli, Jovene, 1985, t. I, pp. 523-562.

Pocock J. G. A., "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", in *The William and Mary Quarterly*, 4, 1965, pp. 549-583.

Pomeau R., *La Religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet, 1956.

Poni C., *Aspetti e problemi dell'agricoltura modenese dall'età delle riforme alla fine della restaurazione*, in *Aspetti e problemi del Risorgimento a Modena*, Società tipografica modenese, pp.123-149.

- Portal A., *Histoire de l'Anatomie et de la Chirurgie, contenant l'origine et les progrès de ces sciences*, t. V, Paris, Didot, 1770.
- Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du colloque di Chantilly 27-29 novembre 1986, a cura di P. Lerou, R. Darteville, Turnhout, BREPOLs, 1988.
- Preti C., "Tommaso Maria Mamachi", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXVIII, 2007.
- Quastana F., *Voltaire et l'Absolutisme éclairé (1736-1778)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2003.
- Ranzato I., "La secolarizzazione delle religiose nella Roma giacobina", *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1994, pp. 120-145.
- Rapley E., *A social history of the cloister. Daily life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, Québec, McGill-Queen's University Press, 2001.
- Recherches et Considérations sur la population de la France (1778) par M. Moheau*, a cura di E. Vilquin, Paris, INED, 1994.
- Reichler C., *L'Age libertin*, Paris, Minuit, 1987.
- Reinalter H., "Flugblatt, Flugschrift", in *Lexicon zum Aufgeklärten Absolutismus in Europa*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2005, p. 227.
- Reinalter H., *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 2008.
- Ricuperati G., *Il pensiero politico degli illuministi*, Torino, UTET, 1974.
- Rigatti M., *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati*, Firenze, Vallecchi, 1923.
- Roe S. A., *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-Century embryology and the Haller-Wolff debate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Roger J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1963.
- Rohrbasser J.-M., *Montesquieu, l'arithmétique politique et les questions de population*, in *Arithmétique Politique dans la France du XVIIIe siècle*, a cura di T. Martin, Paris, INED, 2003.
- Romagnani G. P., *Carlantonio Pilati e la Riforma*, in *Carlantonio Pilati. Un intellettuale trentino nell'Europa dei Lumi*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, Accademia Roveretana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 15-35.
- Ronsin F., *Le contrat sentimental. Débats sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, Aubier, 1990.
- Rosa M., *'Aufklärung' cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, a cura di Id., Roma, Herder, 1981.
- Rosa M., "Angelo Maria Bandini", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V, 1963.
- Rosa M., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969.
- Rosario V. A., *The Erotic Imagination. French histories of Perversity*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Rusnock A., *Vital Accounts: Quantifying Health and Population in Eighteenth-Century England and France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Sarpi P., *Istoria del Concilio Tridentino seguita dalla "Vita del padre Paolo" di Fulgenzion Micanzio*, a cura di Corrado Vivanti, t. II, Torino, Einaudi, 1974.
- Sauer W., *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*, Amsterdam, Rodopi, 1982.
- Savio P., "Dottrina ed Azione dei Giurisdizionalisti del secolo XVIII", *Archivio Veneto*, 97, 1958, pp. 8-40.
- Scala A., "Antonio di Montegnacco e i consultori in iure friulani del settecento tra istanze sociali e questioni

- ecclesiastiche”, *Annali di Storia moderna e contemporanea*, 12, 2006, pp. 268-301.
- Scala A., *Il consultore in iure Antonio di Montegnacco e la questione aquileiese (1747-1752)*, tesi di dottorato in “Storia: culture e strutture delle aree di frontiera XVIII ciclo”, Università degli studi di Udine, relatore F. Rurale.
- Schackleton R., “Montesquieu, Bolingbroke and the separation of powers”, *French Studies*, 1, 1949, pp. 25-38.
- Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, a cura di F. G. B. Trolese, t. II, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2003.
- Selby M. K., *An introduction to Voltaire's Discours en vers sur l'homme*, tesi di laurea, Ohio State University, 1946.
- Sgard J., “Diderot et *La Religieuse en chemise*”, *Recherche sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 43, 2008, pp. 49-56.
- Shackleton R., “Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers”, *French Studies*, 3, 1949, pp. 25-38.
- Shackleton R., *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Sichel W., *Bolingbroke and his Times*, New York, Haskell House, 1968.
- Singy P., “Friction of the Genitals and Secularization on Morality”, *Journal of the History of Sexuality*, 3, 2003, pp. 345-364.
- Singy P., “Le Pouvoir de la Science dans l'Onanisme de Tissot”, *Gesnerus*, 57, 2000, pp. 27-41.
- Starobinski J., *Montesquieu par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- Stella P., “Giuseppe Capececiattolo”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XVIII, 1975.
- Stengers J., Van Neck A., *Masturbation. The History of a Great Terror*, New York, Palgrave, 2001 (Paris, 1998).
- Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi, vol V/I, *Il Settecento*, Vicenza, Pozza, 1985.
- Storia del Pensiero Medico Occidentale, Dal Rinascimento all'inizio dell'Ottocento*, a cura di M. D. Grmek, vol. II, Bari, Laterza, 1996.
- Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, a cura di N. Zemon Davis, A. Farge, Roma-Bari, Laterza, 2002 (1991).
- Strumia E., *Il 'Traité du mariage' di Carlantonio Pilati*, in *Carlantonio Pilati*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, Accademia Roveretana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 241-273.
- Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di Bruno Revel*, Firenze, Leo S. Olschki, 1965.
- Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, t. II, Milano, V&P, 2008.
- Suriano D., *L'Abbé de Saint-Pierre (1658-1743) ou Les infortunes de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Tabacco G., *Andrea Tron e la crisi dell'aristocrazia senatoria a Venezia*, Udine, Del Bianco Editore, II edizione, 1980 (1957).
- Taccolini M., *Per il pubblico bene. La soppressione di monasteri e conventi nella Lombardia austriaca del secondo Settecento*, Roma, Bulzoni editore, 2000.
- Tackett T., *La Révolution, l'Église, la France. Le serment de 1791*, Paris, Cerf, 1986.
- Tackett T., *Réflexions sur l'origine de la Constitution Civile du Clergé*, in *Lumières, Religions et Laïcité, Rencontres historiques de Nancy Novembre 2005*, a cura di L. Châtellier, C. Langlois, J.-P. Willaime, Paris, Riveneuve Éditions, 2009, pp. 199-207.
- Tackett T., *The West in France in 1789. The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution*, in

- Revolutionary Demands. A Content Analysis of the Cahiers de Doléances of 1789*, a cura di G. Shapiro, J. Markoff, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Tarczylo T., “'Prêtons la main à la nature' I. L'onanisme de Tissot”, *Dix-Huitième Siècle*, 12, 1980, pp. 79-96.
- Tarczylo T., “Moral Values in 'La suite de l'Entretien'”, in *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, a cura di R. Purks Maccubbin, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 43-60.
- Tassini D., *I Friulani (ignoti). “Consultori in jure” della Repubblica di Venezia. Don Antonio di Montegnacco*, vol. I, Udine, Del Bianco, 1908.
- Taveneaux R., *Jansenisme et Politique*, Paris, Armand Colin, 1965.
- Thèmes et figures du siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, a cura di R. Trousson, Genève, Dorz, 1980.
- Théré C., “Limitation des naissances et émancipation des femmes au XVIIIe siècle”, in *Les modes de regulation de la reproduction humaine. Incidences sur la fécondité et la santé*, Paris, INED, Presses universitaires de France, 1994.
- 'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality during the Enlightenment*, a cura di R. Purks Maccubbin, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Tomaselli S., “Moral Philosophy and Population Questions in Eighteenth Century Europe”, in *Population and Resources in Western Intellectual Traditions. Supplement to Population and Development Review*, a cura di M. S. Teitelbaum, J. M. Winter, 14, 1988, pp. 7-29.
- Toscani X., *Il clero lombardo dall'Antico Regime alla Restaurazione*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Toscani X., *Ruoli del clero, canali e strumenti di apprendimento nella Lombardia dei secoli XVI-XIX*, in *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, a cura di E. Becchi, M. Ferrari, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 70-118.
- Traer J. F., *Marriage and the Family in Eighteenth-Century France*, Ithaca London, Cornell University Press, 1980.
- Trampus A., *Dal giusnaturalismo alla politica del diritto: Carlantonio Pilati e l'Olanda*, in *Carlantonio Pilati*, a cura di S. Ferrari, G. P. Romagnani, Accademia Roveretana degli Agiati, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 158-192.
- Trebbi G., “Antonio Montegnacco”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXVI, 2012.
- Trenard L., “L'absolutisme éclairé: le cas français”, *Annales Historiques de la Révolution française*, 238, 1979, pp. 627-646.
- Trentaforte F., *Giurisdizionalismo, Illuminismo, Massoneria nel tramonto della Repubblica veneta*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Venezia, Deputazione editrice, vol. XXII, 1984.
- Valerio A., *Donne e celibato ecclesiastico: le concubine del clero*, in *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, a cura di G. Galasso, A. Valerio, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 67-90.
- Van Kley D. K., *Les origines religieuses de la Révolution française 1560-1791*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- Venturi F., *Illuministi Italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, t. III, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1958.
- Venturi F., *Utopia e Riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.
- Venturi F., *Settecento riformatore. II. La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976.
- Venturi F., *Giovinanza di Diderot: 1713-1753*, Palermo, Sellerio, 1988.

- Venturi F., *Alberto Radicati di Passerano*, Torino, Utet, 2005.
- Verhulst G., *Étude sur Denis Diderot La Religieuse*, Ellipses, 2007.
- Vianello C. A., *La legislazione matrimoniale in Lombardia da Giuseppe II a Napoleone*, Milano, Cordani, 1938.
- Vila A. C., *Enlightenment and Pathology. Sensibility in the Literature and Medecine of Eighteenth-Century France*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Vinci S., "Giuseppe Capececiatti e il Discorso storico-politico dell'origine, del progresso e della decadenza del potere dei chierici su le signorie temporali (1788)", *Fides et Ratio. Rivista di scienze religiose*, 1, 2012, pp. 207-225.
- Violence et fiction jusqu'à la Révolution*, a cura di M. Debaisieux, G. Verdier, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1998.
- Vismara P., "Per la storia del monachesimo femminile nell'Italia del Settecento", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 33, 1997, pp. 694-715.
- Vismara P., *Pietro Tamburini, il 'caso Moladori' e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale, 25-26 maggio Brescia, a cura di P. Corsini, D. Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 331-365.
- Vismara P., *Dogma e disciplina nell'Italia del Settecento. Da Lodovico Antonio Muratori alla Auctorem Fidei*, in *Papes, Princes et Savants dans l'Europe Moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, a cura di J.-L. Quantin, J.-C. Waquet, Genève, Droz, 2007, pp. 123-142.
- Vismara P., *Il celibato ecclesiastico come questione politica: l'abate Desforges, i suoi epigoni, i suoi avversari*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Milano, V&P, 2008, t. II, pp. 923-939.
- Vismara P., *La soppressione dei conventi e dei monasteri in Lombardia nell'età teresiana*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, Bologna, Il Mulino, 1982, vol. III, pp. 481-500.
- Vismara P., *Un votum di Michele di Pietro sul celibato ecclesiastico (1787)*, in *Scritti in onore di Gregorio Penco O.S.B.*, a cura di F. G. B. Trolese, t. II, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2003, pp. 807-827.
- Vita e processo di suor Virginia Maria de Leyva monaca di Monza*, a cura di U. Colombo, Milano, Garzanti, 1985.
- Vocelka K., *Der 'Josephinismus' in der Maria-Theresianischen Epoche*, in *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst*, a cura di K. Gutkas, Vienna, Amt des Niederösterreichischen Landesregierung, 1980, pp. 148-152.
- Vovelle M., 1793, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême*, Paris, Éditions Complexe, 1988.
- Vovelle M., *Ideologie e mentalità*, Napoli, Guida, 1989 (1982).
- Vovelle M., *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Bari, Edipuglia, 1995.
- Walter E., "Le complexe d'Abélard ou le célibat des gens de Lettres", *Dix-huitième siècle*, 12, 1980, pp. 127-152.
- Wangemann E., *From Joseph II to the Jacobin Trials. Government Policy and Public Opinion in the Habsburg Dominions in the period of the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1959.
- Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich / Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne*, terzo convegno franco-tedesco 16-18 settembre 1999, La Bussière, Dijon, a cura di J.-F. Kervégan, H. Mohnhaupt, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.

- Wellman K., "Physicians and Philosophes: Physiology and Sexual Morality in the French Enlightenment", *Eighteenth-Century Studies*, 2, 2002, pp. 267-277.
- Williams E. A., *A Cultural History of Medical Vitalism In Enlightenment Montpellier*, Burlington, Ashgate, 2003.
- Williams E. A., *The physical and the moral. Anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750-1850*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- Winston M. E., *From Perfectibility to Perversion. Meliorism in Eighteenth-Century France*, New York, Peter Lang, 2005.
- Winston M., "Medecine, Marriage, and Human Degeneration in the French Enlightenment", *Eighteenth-Century Studies*, 2, 2005.
- Young D. B., "Libertarian Demography: Montesquieu's Essay on Depopulation in the *Lettres Persanes*", *Journal of the History of Ideas*, 4, 1975, pp. 669-682.
- Zac S., *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965.

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
-------------------	---

I. CELIBATO E PHILOSOPHIE

Capitolo I. Il pensiero radicale e la “vera” origine del celibato ecclesiastico

1. Spinoza.....	9
2. Il pensiero radicale inglese.....	11
3. Alberto Radicati di Passerano.....	14
4. I sacerdoti degli Antichi e i sacerdoti dei Moderni.....	16

Capitolo II. La science du gouvernement e il celibato ecclesiastico

1. Il problema della <i>dépopulation</i>	24
2. Dall'illuminismo radicale all'illuminismo moderato.....	29
3. Voltaire e la <i>police ecclésiastique</i> del sovrano illuminato.....	39

Capitolo III. Una nuova concezione del corpo

1. L'origine cartesiana della critica alla virtù cristiana della continenza.....	44
2. Il celibato è contrario all'ordine naturale e divino.....	47
3. Celibato e materialismo: l'articolo <i>Célibat</i> nell' <i>Encyclopédie</i>	50

II. CELIBATO E POLITICA

Capitolo I. Proposte di riforma di chierici canonisti

1. <i>Les Avantages du Mariage</i> dell'abbé Desforges (1758).....	57
2. Una riforma del celibato ecclesiastico a Venezia? Il <i>Dei Pregiudizi del Celibato</i> (1766).....	62
3. I danni e gli abusi non giustificano le riforme: le reazioni in difesa del celibato	74

Capitolo II. Riforme giurisdizionaliste

1. Celibato del clero e riforma d'Italia: Amidei, Pilati.....	81
2. Celibato e dispotismo illuminato.....	84
3. Carlantonio Pilati e il <i>Traité du mariage</i>	88

Capitolo III. Natura, medicina, diritti naturali

1. Bartolomeo De Felice e il dovere naturale di sposarsi.....	93
2. L'autobiografia clinica di un curato spretato.....	101
3. Dalla medicina ai diritti naturali.....	108

III. CELIBATO E VOTO DI CASTITÀ TRA RIFORMISMO ILLUMINATO E RIVOLUZIONE

Capitolo I. Il voto di castità delle monache

1. La condanna dell'illuminismo radicale.....	115
2. Voto di castità e proposte di riforma degli ordini femminili.....	124
3. Il voto di castità delle monache e la soppressione dei conventi nel Milanese.....	131

Capitolo II. La diffusione del dibattito sul celibato del clero negli anni '80

1. La Toscana.....	139
2. Echi del dibattito nell'Impero.....	145
3. Venezia, Roma, Napoli, Palermo.....	148

Capitolo III. La Rivoluzione e la libertà di matrimonio per gli ecclesiastici (1789-1791)

1. Dal dispotismo riformatore alla <i>volonté générale</i>	156
2. “ <i>Je propose d'abolir la loi absurde du célibat</i> ”: il celibato ecclesiastico nei <i>cahiers de doléances</i>	159
3. “ <i>Une plume pour défendre la nature</i> ” : la pubblicistica del biennio '90-'91	165
4. Il dibattito all'Assemblea Costituente.....	172

CONCLUSIONI.....	183
------------------	-----

FONTI.....	185
------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	198
-------------------	-----

